ನಿರೂಪಣೆಯಾಚೆಗೆ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

ಡಾ. ಶೈಲಜ ಇಂ. ಹಿರೇಮಠ

ಡಾ. ಶೈಲಜ ಇಂ. ಹಿರೇಮಠ

ಬಾಗಲಕೋಟೆ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಿರೇಮಾಗಿ ಗ್ರಾಮದವರಾದ ಡಾ. ಶೈಲಜ ಇಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ೫ ಜನೆವರಿ ೧೯೬೯ ರಂದು ಬೇವೂರಿನಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಪಾತರದವರು', 'ಸ್ತ್ರೀ ಕಥನ', 'ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ', 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರಿತ್ರೆ' 'ಹರದೇಶಿ ನಾಗೇಶಿ : ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು: ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ಅಧ್ಯಯನ', 'ಮಹಿಳಾ ಕಾರ್ಮಿಕರು' (ಹಾಡಿಕೆ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ) ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ನೀಲಗಂಗಾ ದತ್ತಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ರಾಜ್ಯೋತ್ಸವ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನದ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ದತ್ತಿ ನಿಧಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಲೇಖಕಿಯರ ಸಂಘದ ದತ್ತಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ರತ್ನಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಡೆ ದತ್ತಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಸದ್ಯ ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಾದಿಗೆ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

ಡಾ. ಶೈಲಜ ಇಂ. ಹಿರೇಮಠ

ಸಂಗಾತ ಪುಸ್ತಕ

ನಿರೂಪಣೆಯಾಚೆಗೆ
ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

ಲೇಖಕರು:
ಡಾ. ಶೈಲಜ ಇಂ. ಹಿರೇಮಠ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-೫೮೩೨೭೬. ಮೊ: ೮೩೧೭೩೪೩೬೭೨

ಪ್ರಕಾಶಕರು
ಸಂಗಾತ ಪುಸ್ತಕ
ಅಂಚೆ : ರಾಜೂರ - ೫೮೨೧೧೪
ಗಜೇಂದ್ರಗಡ ತಾಲ್ಲೂಕು, ಗದಗ ಜಿಲ್ಲೆ

ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣ : ೨೦೨೨

ಐಎಸ್‌ಬಿಎನ್:
೯೭೮-೮೧-೯೫೫೩೩೨-೩-೭

ಹಕ್ಕುಗಳು : ಲೇಖಕರದ್ದು

ಪುಟಗಳು : ೨೭೨+೪

ಬೆಲೆ : ೩೦೦/-

ಮುಖಪುಟ ಮತ್ತು ಒಳಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ:
ಮುರಳೀಧರ ವಿ. ರಾಠೋಡ್

ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುದ್ರಣಾಲಯ
LAKSHMI MUDRANALAYA
ISO 9001-2000
ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು-೧೮
Ph: 080-26613123

Nirupaneyachege
(Folk literature and Women)

By **Dr. Shailaja I. Hiremath**
Mail: shailajahiremathkvv@gmail.com
Mo: 8317343672

Publishd by
SANGAATHA PUSTHAKA
Post : Rajoor – 582114
Gajendragad Taluk,Gadag
District, Cell : 9341757653
Email : sangaata2018@gmail.com

First impression : 2022

ISBN:
978-81-955332-3-7

©: Author

Pages : 272+4

Price : 300/-

Art work , Cover Page and Page Layout :
Muralidhar V. Rathod

ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುದ್ರಣಾಲಯ
LAKSHMI MUDRANALAYA
ISO 9001-2000
Chamarajpet, Bengaluru-18
Ph: 080-26613123

'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ' ಅರಿಯುವ ಹಾದಿಯ ಶೋಧ...

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಜನಪದ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಮೂನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವೆನಿಸಿಕೊಂಡವು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದರೊಳಗಿನ ತಿರುಳು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರ ಮನೋಭಾವಗಳನ್ನು, ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ನಡೆಸಿದ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಮಾದರಿಯ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ನೆಲೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಚಳುವಳಿಗಾರರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಾಸಕ್ತರಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯು ಅಪ್ಯಾಯವೆನಿಸಿತು. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿದ್ದ ಭಾರತೀಯರು ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಎಂದು ಸೀಳಿಕೊಂಡೇ ಬೆಳೆದ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕೂಡುಕೊಂಡಿಯಾಗಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದ ಭಾಗವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯರ ಅರಿವನ್ನು ಎತ್ತರಕ್ಕೇರಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು; ಮೌಲಿಕಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು; ಉನ್ನತೀಕರಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಲು ತಮಗೆ ಅರ್ಹತೆಯಿದೆ ಎಂದು ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಮನನ ಮಾಡಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು; ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಆಕರವನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸದಾಕಾಲವೂ ತಾನು ಮಾತ್ರ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ತಾನು ಮಾತ್ರ ಸಮರ್ಥ ಎನ್ನುವ ಮೇಲರಿಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಹಾಗೂ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹೆಜಮೋನಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ; ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದನ್ನೇ ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನದೊಳಗಿನ ಇಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಹಾಗೂ ಜಂಡರ್ ಅಧಾರಿತ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದವು. ಇದೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಎಂದೂ ಸಂದಿಸದ ಸರಳ ರೇಖೆಯ ತುತ್ತತುದಿಯ ಎರಡು ಬಿಂದುಗಳಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಗೃಹ'ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಗಂಡನ್ನು 'ಸಾಮಾಜಿಕ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತ, ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನತೆ ಖಚಿತಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು; ಇದಕ್ಕೆ ವಸಾಹತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಾಗೂ ಕಾನೂನಿನ

ಬೆಂಬಲ ದೊರೆಯಿತು. ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಖಚಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದವು; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರೋತ್ತರದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದವು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ವಸಹಾತು ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ಹೊಸ ಹೊಸ ವೇಷದಲ್ಲಿ, ಹಕ್ಕುಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾ ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ.

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದವರು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು 'ಸತ್ಯದ ಶೋಧಗಳು' ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೂ ಅವರದ್ದೇ ಆದ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವಿರುತ್ತದೆ; ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿರುವ ಇಂತಹ ಸ್ಟ್ಯಾಂಡ್ ಪಾಯಿಂಟೇ 'ಸತ್ಯ ಶೋಧನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರರ ಇಂತಹ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆಯೊಳಗಡೆಯೇ 'ಸತ್ಯ'ವು ರೂಪುದಾಳುತ್ತದೆ; ಅಂದರೆ 'ಸತ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಆಕೃತಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಏಕಶಿಲ್ಪವಾಗಿ ನೋಡಬಾರದು. ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರರಾಗುವುದೆಂದರೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ, ಪ್ರದೇಶ, ಬುಡಕಟ್ಟು, ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಜಂಡರ್ ಆಧಾರಿತ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಮೀರುವುದೇ ಆಗಿದೆ; ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಬುನಾದಿಯೊದಗಿಸುವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಅಸ್ಮಿತೆಯಾಗಿ, ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿ ಚಿಂತಕರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ, ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದಿವೆ. ಬರಹಲೋಕದೊಳಗಿನ ಇಂತಹ ನಿರೂಪಣೆಯ ರಾಜಕಾರಣವೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತ, ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ; ಅಧ್ಯಯನದೊಳಗಿನ ಬರಹಗಾರರ ಉದ್ದೇಶದ ಭಾಗವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಮಸ್ಯೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಮರುವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗಿರುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅಕ್ಯಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಜನ ಸಮುದಾಯದ ವಲಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ, 'ವಾಸ್ತವ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಿಂದ ೨೦೦೦ಳರವರೆಗಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದೊಳಗಿರುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ, ನಿರೂಪಣೆಯಾಚೆಗಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ

ಕೃತಿಗೆ ನಿರೂಪಣೆಯಾಚೆಗೆ (ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ) ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಿಂದ ೨೦೦೪ರವರೆಗೆ ನಡೆದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ (೨೦೦೫ ರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಡೆದ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಆಸಕ್ತರು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು). ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ 'ಗರತಿ ಹಾಡು', 'ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು' ಎನ್ನುವ ಘೋಷವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಹೊಸ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ.

'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೂಡಾ 'ದೇಶೀ ಸ್ತ್ರೀವಾದ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿನ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯು ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದೆ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯ್ದ ಜನಪದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೂತನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಲಾಗಿದೆ; ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು 'ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿತದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ನಾನು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆ ಇಲ್ಲವೇ ಪುರುಷ ನಿರೂಪಕರಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಇಲ್ಲವೇ ಹಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ.

ನನ್ನ ಈ ಬರಹವನ್ನು ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತರಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ ಹಿರಿಯ ಚಿಂತಕರಾದ ಡಾ. ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ ಅವರಿಗೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಹೊಸ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪಯಣಿಸಲು ಸಹಕರಿಸಿದ ಡಾ. ವಿ.ಬಿ. ತಾರಕೇಶ್ವರ, ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ ಮೊದಲಾದ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. 'ನಾನು ಪ್ರಕಟಿಸುವೆ. ಬೇಗ ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಟನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿ' ಎಂದು ಈ ಕೃತಿಯ ರಚನೆಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಕಾರಣರಾದ ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಮಿತ್ರರಾದ ಟಿ.ಎಸ್. ಗೊರವರ ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ವಿಶೇಷ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಡಾ. ಶೈಲಜ ಇಂ. ಹಿರೇಮಠ

ಪರಿವಿಡಿ

೧ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ :
ಚರಿತ್ರೀಕರಿಸುವುದರ ಸವಾಲು ೩

೨ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ :
ಮಹಿಳಾ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ
ನಿರೂಪಣೆಯ ರಾಜಕಾರಣ ೧೫

೩ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ :
ಅಧ್ಯಯನ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ೪೭

೪ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'
ಚರಿತ್ರೆಯ ಶೋಧ ೯೯

೫ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ೧೫೭

ಸರಪಣಿಯಾಚೆಗೆ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

ಡಾ. ಶೈಲಜ ಇಂ. ಹಿರೇಮಠ

ಸಿಂಗಾರ
ಪುಸ್ತಕ

೧

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಚರಿತ್ರೀಕರಿಸುವುದರ ಸವಾಲು

ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ದೊರೆತ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಲ್ಲಿನ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತಗೊಳ್ಳುವ ಕಥನವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಲಿಖಿತವಾದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಡಿಯೋ, ವಿಡಿಯೋಗಳಂತಹ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಾಗ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು ಚರಿತ್ರೆ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಆಡಿಯೋ, ವಿಡಿಯೋಗಳಂತಹ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ದೊರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದವೋ ಅಂದಿನಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. ಆದರೆ ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳಿಗೆ ದೊರೆತ ಆದ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಮಾನ್ಯತೆಗಳು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಅನುಸರಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳೇ ಬೇರೆ, ಚರಿತ್ರೆ ರಚನಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಅನುಸರಿಸುವ ನಿಯಮಗಳೇ ಬೇರೆ. ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮದಂತೆ ದಿನಾಂಕ, ಇಸ್ವಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವ್ವನ, ಮುಪ್ಪು, ಸಾವಿನಂತಹ ಘಟ್ಟಗಳ ಮೂಲಕವೋ ಹುಡುಗಿ, ಹೆಂಡತಿ, ಅಮ್ಮ, ಅಜ್ಜಿ ಎನ್ನುವ ಪಾತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಮೂಲಕವೋ, ಮಾಸಗಳ ಮೂಲಕವೋ, ಋತುಗಳ ಮೂಲಕವೋ ರಾತ್ರಿ-ಹಗಲುಗಳ ಮೂಲಕವೋ, ಇಲ್ಲವೇ

ಮಳೆಗಾಲ, ಚಳಿಗಾಲಗಳ ಮೂಲಕವೋ ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು – ಹೆಣೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲು ಸಾವಿನ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡಿ ನಂತರ ಹಿಮ್ಮಿಂಚಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು, ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವ್ವನ, ಮುಪ್ಪು ಇವುಗಳ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟು, ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವ್ವನ, ಮುಪ್ಪು ಈ ಸರಳ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥನಗಳ ನೇಯ್ಗೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವುಗಳು ಒಂದು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ನಿರೂಪಕಿಯರು ಯಾವ, ಯಾವ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗಳು ನಿರೂಪಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅವರ ಈ ನೆನಪು ಕೂಡ ಸತ್ಯ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡ ಸಮಯದ ಅಂತರ ಸಂದರ್ಭ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ, ಮನರಂಜನೆ ಮುಂತಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಚರಿತ್ರೆ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಥನವನ್ನು ಹೆಣೆಯಲು ಅನೇಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಯಮಗಳ ಅನ್ವಯದಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರಹಗಳು ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅದು ದೊರೆತ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ದೊರೆತ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು, ಹೇಳದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತ ಬರಹಗಳಾಗಲಿ, ಜನಪದ ಕಥನಗಳಾಗಲಿ ನಡೆದುಹೋದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ, ಸತ್ಯವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಡೆದುಹೋದ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ದೊರೆಯುವ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರ ಬರಹಗಳು, ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬರಹಗಳು, ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ನಡೆದುಹೋದ ಘಟನೆಗಳ ಆಂಶಿಕ ಭಾಗವನ್ನು ಬರಹಗಾರರ ಇಲ್ಲವೆ ನಿರೂಪಕಿಯರ ನಿಲುಮೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರ ಇಲ್ಲವೆ ನಿರೂಪಕಿಯರ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಪಡೆಯುವ ಬರಹಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಜನಪದ ಕಥನಗಳು 'ವಾಸ್ತವ'ಗಳನ್ನು ಅಥವಾ 'ಸತ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆ ಕಥನಗಳಾಗಲಿ, ಜನಪದ ಕಥನಗಳಾಗಲಿ ಇವೆರಡೂ ಕಟ್ಟುವಿಕೆ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. "ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ತಾವು ನಿಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಥೆಗಾರರು ಹಾಗೇನೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಕಥನವನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ"

(ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ; ೧೯೯೯; ಸು. ೨೦) ಹೀಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಜನಪದ ಕಥನಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದರ ವಿರುದ್ಧ ಇನ್ನೊಂದು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗದು. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿನ ಎರಡು ತುದಿಗಳು. ಒಂದೇ ಈ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿನ ಎರಡು ತುದಿಗಳನ್ನು ಒಂದರ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತೊಂದು ಎಂದು ಹೇಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಚರಿತ್ರೀಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ, ಅದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ನನಗೆ ಸವಾಲಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದವು. ಚರಿತ್ರೆಯಂತೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಮಹಿಳಾ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಾಗೆ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ೧. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಂರಚನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ೨. ಕೃತಿ, ಕರ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ೩. ಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಲಠ್ಠೆ ಅವರ "ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಂರಚನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದದ್ದು ಮೌಖಿಕ ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಘನೀಕರಿಸಿದಾಗಿನಿಂದ; ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೀಗೆ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಘನೀಕರಿಸುವಾಗ ಅದು ಅನೇಕ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಇಂತಹ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. ಅವರು ನಾಲ್ಕು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು "ಇಲ್ಲದ ಮೌಖಿಕ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಇದೆ ಎಂದು ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟ ದಾಖಲೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತ್ರಿಪದಿಯ ದಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಜಾಣರು ತಾವೇ ರಚನೆಯೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದು ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದ್ದುದೆಂದು ಹೇಳಿ ಮುದ್ರಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒದಗಿಸುವುದು.. ಎರಡನೆಯದು ಒಂದೇ ಸಂಕಥನದ ಹಲವು ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ದಾಖಲೆಕಾರರು ತಮಗೆ ಸರಿ ಎನಿಸಿದ ಪಾಠವನ್ನು ಲಿಖಿತಗೊಳಿಸುವುದು. ಮೂರನೆಯ ಮಾದರಿ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಕರ ನಿವೇದಕರ ಮಾತಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ನಿರೂಪಿಸುವುದು... ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮಾದರಿ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ, ಸಂಕಥನಕಾರರು ಯಾವುದೇ ಉಪಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದರೂ ಲಿಖಿತ ರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು... (ನಾರಾಯಣ

ಕೆ.ವಿ.; ೨೦೦೫; ಪು. ೭೨-೭೩) ಇಂತಹ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಷ್ಟೇ ಸಹಜ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೌಖಿಕದಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೂ ಕೂಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೌಖಿಕವಾಗಿದ್ದಾಗ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಹಜ ಸ್ವಯಂ ಸ್ಫೂರ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಘನೀಕರಿಸಿದಾಗ ಅದು ಸಹಜ ಸ್ವಯಂಸ್ಫೂರ್ತ ಗುಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೌಖಿಕವಾಗಿದ್ದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಅದು ಜನಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ರೂಪಾಂತರಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಕರ್ತೃತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು "ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೃತಿಕಾರನ ವಾಸ್ತವ ಅನುಭವಗಳು ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿ" (ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. ೧೯೯೭; ಪು.೪) ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತತೆ ಎಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರರ ಅನುಭವಗಳ ಅಧಿಕೃತತೆ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ" (ಪು. ೪) ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕರ್ತೃ ಒಬ್ಬರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ, ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಚರಿಸುವಾಗ, ಮೂಲ ಕರ್ತೃ ಮಾಯವಾಗಿ ಅದು ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ನಿರೂಪಕರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಂತೆ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕರ್ತೃ, ಕೃತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರೂಪಕಿಯರನ್ನೇ ಕವಿಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು. "ಬರಹದ ಮೇಲೆ ಬರಹಗಾರನಿಗೆ ಇರುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬರಹಕ್ಕೂ, ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನಿಗೂ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ನಂಟನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ (ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. ೧೯೯೯; ಪು.೪). ಇದನ್ನೇ ಮಹಿಳಾ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೂ

ನಿರೂಪಕಿಯರನ್ನೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕವಯತ್ರಿಯರೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಟಿಆರೆಸ್ ಶರ್ಮ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂರನೆಯ ವಿಂಗಡಣೆಯು ಚರಿತ್ರೆ ಕಲ್ಪಿಸಲಾದ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ (ಗಮನಿಸಿ: ಟಿಆರ್‌ಸ್ ಶರ್ಮ, ೨೦೦೩, ಪು. ೧೩). ಇದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸ ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ 'ವಾಸ್ತವ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಹಾಗೂ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ 'ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ' ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು 'ವಾಸ್ತವೀಕರಿಸುವ' ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ತಮಗೆ 'ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ'ಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಢಾಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಈಗಾಗಲೆ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಬರಹದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಹೊಗಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಆತ್ಮರತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜೋಪಾನವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿರಬಹುದು, ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿರಬಹುದು–ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಲಿಖಿತ ಹಾಗೂ ಅಲಿಖಿತದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ತೀವ್ರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಆಧಾರಿತ ಮಹಿಳಾ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಟುವಾದ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ಅಂತರ್ ಶೋಧಗಳೆರಡೂ ಇರಬೇಕು.

ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳೆಯರ ಬರಹಕ್ಕೂ, ಅವರ ಜೀವನಕ್ಕೂ ತಾಳೆಹಾಕಿ ನೋಡಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದೂ, ಅವಳ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೋ, ಅದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಈ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿನ ವೈರುಧ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅವರು ಮಾದರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕರಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಚರಿತ್ರೆ ರಚನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳು ಎಂದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು, ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನು, ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೋಬಾನೆ ಹಾಡಗಳು ಬೀಸುವ – ಕುಟ್ಟುವ ಹಾಡುಗಳು, ದೊಡ್ಡಾಟ–ಸಣ್ಣಾಟಗಳು ಮೊದಲಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಹಾಡುಗಳು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ; ಇವುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ; ಇವುಗಳು ಜಂಡರ್ ಸಂಬಂಧಿ ಆಯಾಮಗಳ ಕುರಿತು ಏನು ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಆ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದರು. ತ್ರಿಪದಿ, ದ್ವಿಪದಿಯಂತಹ ಹಾಡುಗಳ ಹೊರಗಿನ ರಚನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇವುಗಳು ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಸರಿಯೆ? ಮಹಿಳೆಯವು ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ? ಯಾವ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳು, ಛಂದೋಗ್ರಂಥಗಳು ಹಾಗೂ ಶಾಸನಗಳು ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳ ಕುರಿತು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ, ಇಡಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳು, ಛಂದೋಗ್ರಂಥಗಳು, ಶಾಸನಗಳು ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸ್ವರೂಪವಾದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡಿವೆ. ಹೀಗೆ ಬಿಡಿ–ಬಿಡಿಯಾಗಿ, ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಬಂದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಸವಾಲೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡಿತು.

ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಾಲಾತೀತವಾದುದು. ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಲದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರು. ಕಾಲಮಾನದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯದೇ ಹೋದರೆ, ಅದು ಹೇಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ? ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಮಹಿಳಾ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳಿದರೆ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸತಿ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದಂತಹ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಿತ್ತೂರು ರಾಣಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತ ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಕಾಲ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆಯಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಾಲಾತೀತ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರು. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ? ಅದು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗದೆ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಜನಪದ ಕಥನಗಳು, ಘಟನೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳು ತಾವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗಲೊಮ್ಮೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಸ್ಥಾವರವಾಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಜಂಗಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸತಿ ಗೀತೆಗಳು ಯಾವುದೋ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸತಿಯಾದ ಹೆಂಗಸಿನ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವೈಧವ್ಯದ ಪಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವೂ ಬೇಯುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲ ಹೆಂಗಸರ ಬದುಕು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಹಿಳೆಯರು ಇಂತಹ ಸತಿಗೀತೆಗಳನ್ನು ಭಾವುಕರಾಗಿ ಕಣ್ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ; ಅದೇ ಭಾವುಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕುತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಶ್ರೋತೃಗಳು ಕೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಇಂದಿಗೂ ವಿನಾಕಾರಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದೆ, ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವವರ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವವರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕಾರಣವು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬಹುದು; ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಜನಪದ ಕಥನಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯು ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದುದರಿಂದ, ಅದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೈ ಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಾಗಲೊಮ್ಮೆ ಹೊಸರೂಪ ತಾಳುತ್ತ, ಭೂತಕಾಲದ ವಿವರಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮೈದುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಎಂ.ಎಸ್. ಲಠ್ಠೆ ಅವರ "ಜನಪದ ಕವಿ ಚರಿತೆ"ಯನ್ನು ಮಾದರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭರಭರನೆ "ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ"ಯನ್ನು ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿರಿ ಎನ್ನುವ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಮತ್ತೇ ನೀಡಿದರು. ಲಠ್ಠೆ ಅವರು ಜನಪದ ಕವಿ ಚರಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆತರೂ, ಈ ಕೃತಿ ಮಾತ್ರ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರು ಬರೆದ 'ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ದೊರೆಯಿತು. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಲಠ್ಠೆ ಅವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರೂಪಕರನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಂತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಕವಿ, ಕಾಲ, ಕೃತಿಗಳು ಈ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಎಳೆದು ತಂದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲಾವಣಿ, ಸಣ್ಣಾಟ, ದೊಡ್ಡಾಟ, ಹರದೇಶಿ, ನಾಗೇಶಿ, ಗೀಗೀ ಹಾಡು, ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡು, ಹಂತಿ ಪದಗಳು, ಸೋಬಾನೆ ಮುಂತಾದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಲೇಖನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯನಾಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಕವಿಯ ಹೆಸರನ್ನು, ಕವಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಊರು, ಕವಿಯ ತಂದೆ-ತಾಯಿ ಹೆಸರು, ಕವಿ ಪಡೆದ ಶಿಕ್ಷಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲಠ್ಠೆ ಅವರು ನಿರೂಪಕರು ಹೇಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾವ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇಂತಹ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿಸಲಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕವಿಯು ಬದುಕಿದ ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನು ಅಂದಾಜಾಗಿ ನೀಡಿ, ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ಮೊಗುಮ್ಮಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ೧೭೮೦ ರಿಂದ ೧೯೭೫ರ ಅವಧಿಯವರೆಗೆ ಬದುಕಿದ ಜನಪದ ಕವಿಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಚರಿತ್ರೀಕರಿಸುವಂತಹ, ಲಠ್ಠೆ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನವು, ಅವರ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಮುಂದುವರೆಯಲಿಲ್ಲ? ಲಠ್ಠೆ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಅದು ಯಾಕೆ ಕೊನೆಗೊಂಡಿತು? ಈ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಲಠ್ಠೆ ಅವರು ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಎಳೆದು ತಂದು ಕೂಡಿಸಿದರೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಇವುಗಳೇ ಲಠ್ಠೆ ಅವರ ಈ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದವು.

ಮೇಲಿನ ಈ ಎಲ್ಲ ಚರ್ಚೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವುದೇನೆಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಇವುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು

ಅನುಸರಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ; ಈ ಚಚೆಯೇ ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿತು. ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಇವುಗಳಲ್ಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಜಂಡರ್ ಅಧ್ಯಯನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ ಎನಿಸಿತು; ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯು ರಚನೆಗೊಂಡಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತಿರುವ ಎಲ್ಲ ನಿರ್ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಡ್ಡಲಾಗಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಪುರುಷ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೆಳ ಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವವರು ಜನಪದ ಕಥನಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿರುವಂತೆ, ಜನಪದ ಕಥನಗಳ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು, ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಕೊನಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಕ್ಷರ ಸಾಕ್ಷರತೆಗೆ ಒಳಗಾಗದವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನನ್ನ ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಯೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ನಗರ ಜಾನಪದ, ಗ್ರಾಮೀಣ ಜಾನಪದ, ಸಾಕ್ಷರರ ಜಾನಪದ, ಸಾಕ್ಷರ ಅಲ್ಲದವರ ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವ ವಿಂಗಡಣೆಗಳು ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರು ಇರಬಹುದು, ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರು ಇರಬಹುದು, ಸಾಕ್ಷರತೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರು ಇರಬಹುದು, ಸಾಕ್ಷರತೆಗೆ ಒಳಗಾಗದ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರು ಇರಬಹುದು, ನಗರ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರು ಇರಬಹುದು, ಗ್ರಾಮಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರು ಇರಬಹುದು ಇವರು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಅದು ಕರ್ತೃ ರಹಿತವಾಗಿದ್ದು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ವಸ್ತು ವಿಷಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ನಿರೂಪಕರು ಕರ್ತೃಗಳಾಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವು ಈ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ ಹಾಗೂ ರೂಪಿಸಿದೆ; ಇದೇ

ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾಡಿಕೊಂಡ 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ', 'ಪುರುಷ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ವಿಂಗಡಣೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ, ಅವಳ ಕಾಯಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವಳ ನಾದದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಏರಿಳಿತದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೊಡ್ಡುವ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೂರು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು, ಯಾಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು? ಇವುಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಯಾವ ಯಾವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದವು? ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಯಾವ ರಾಜಕಾರಣಗಳಿವೆ? ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವ ಯಾವ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ತಿರುವುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆರಂಭದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಯಾವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು? ಅವುಗಳು ಎಲ್ಲಿಯತನಕ ಮುಂದುವರೆದವು? ಯಾಕೆ ಮುಂದುವರೆದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆರಂಭದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎಂದು ಬದಲಾದವು? ಯಾಕೆ ಬದಲಾದವು? ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳೇನು? ಇವತ್ತು ಸಮಗ್ರ ಜಾನಪದವನ್ನೇ ಯಾಕೆ ಮಹಿಳೀಕರಣಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ? ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಇವತ್ತಿನ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಯಾವುದನ್ನು ಕೈ ಬಿಡಬೇಕು? ಏಕೆ ಕೈ ಬಿಡಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಿಂದ ಮಹಿಳೀಕರಣಗೊಂಡ ಇವತ್ತಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸಿದೆ? ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ವರ್ಗ, ಜಂಡರ್, ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಮುಚ್ಚಿ ಹಾಕಲಾಗಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ವಿವರವಾಗಿ ಮೂರು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

"ಭೂತವನ್ನು ಸ್ಥಾವರವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಜಂಗಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಜಂಗಮವಾಗಿ ನೋಡುವಲ್ಲಿ, ಅದರ ಒಳ ಚೈತನ್ಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ (ಟಿಆರೆಸ್ ಶರ್ಮ ೨೦೦೩, ಪು.೧೭) ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾವರ ಮತ್ತು ಜಂಗಮ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗಳು ಭೂತಕಾಲದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ, ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮೇಳೈಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿರುವ ಈ ಅನುಕೂಲವೇ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಕಥನಗಳ ಸ್ಥಾವರ ಮತ್ತು ಜಂಗಮ ಸ್ವರೂಪಗಳೆರಡನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು, ಅವುಗಳು ಇಂದಿಗೂ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೇವಲ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಾಗಿಯೇ ಅಥವಾ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಗಳೆರಡರ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಬೇಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ೧೯೦೦ ರಿಂದ ೨೦೦೪ರ ವರೆಗಿನ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳೆರಡನ್ನೂ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪುರುಷರಿಂದಲೂ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು, ಸ್ತ್ರೀಯರಿಂದಲೂ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ, ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹಿಳಾ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವ ಮಹಿಳೆಯಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಮೂರು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದರೆ, ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಮಹಿಳಾ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ರಾಜಕಾರಣ

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತು ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪುರುಷ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಯಾವ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ? ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸುವ ಜರೂರಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಅವಳನ್ನು ನಿರೂಪಕಿ ಅಥವಾ ಕಥನಗಾರ್ತಿ ಎನ್ನಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ, ಕಾಯಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಅವಳು ದುಡಿಮೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅವಳ ಹಾಡಿನ ಧಾಟಿಗಳು ಹಾಗೂ ಲಯಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನರಿಗೆ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆ' ಬೇಕೆನಿಸಿದಾಗ "ಕುರಿತೋದದೆಯುಂ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣಿತ ಮತಿಗಳ್" ಎಂದು ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗಕಾರನಂತೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು

ಇಂಥಹ ಉದ್ಗಾರಗಳು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಯಾಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಬಲ ಸ್ಪರ್ಧಿಯಂತೆ ಬೆಳೆದಿರಬಹುದು. ವಚನಕಾರರು, ದಾಸರು, ತತ್ವ ಪದಕಾರರು ಇವರೆಲ್ಲರ ಮೇಲೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದ್ದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯ ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಗುರುತಿಸಬಹುದು: ೧. ಬದುಕಿನ ಮೂಲದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವವರು ೨. ಅಕ್ಷರ ಮೂಲದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಳಿಸುವವರು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯು ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗದ ಜನತೆಯನ್ನು, ಅದರಲ್ಲೂ ಅಟ್ಟುವ ಕೈಗೆ ಅಕ್ಷರ ಯಾಕೆ ಎಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಶಾಸನಗಳನ್ನು, ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು, ಛಂದಸ್ಸು, ಅಲಂಕಾರದಂತಹ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಏಳೆ, ತ್ರಿಪದಿ, ಚೌಪದಿ, ಕಂದ, ಬೆದಂಡೆ ಗಬ್ಬ, ಚತ್ತಾಣ, ಪಗರಣ, ಗೀತಿಗೆ, ಪಾಡುಗಬ್ಬ, ಮೇಲ್ವಾಡು, ಒನಕೆವಾಡು, ಇಡುಕುಂಗಬ್ಬ ಮೊದಲಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.[೧] ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸದೇ, ಈಗಾಗಲೇ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ತೊಡಕು ಹಾಗೂ ಗೊಂದಲಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ನಿರ್ವಚನಗಳು

ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ತಲೆ-ತಲಾಂತರಗಳಿಂದ ಸಾಗಿ ಬಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬೆಳೆದುಬಂದಿವೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಡೆಸಿದ ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೂರು ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ೧. ೧೯೦೦-೧೯೬೯ ಅವಧಿ ೨. ೧೯೭೦-೧೯೯೦. ೩. ೧೯೯೧-೨೦೦೪. ಈ ಕಾಲ ಘಟ್ಟಗಳ ವಿಂಗಡನೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರ್ವಚನ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೯೩೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತವಾದ 'ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ'ಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದ ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. "ಇನ್ನು ಈ ಹಾಡುಗಳ ಭಾಷೆ ಕೇವಲ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಗ್ರಾಮ್ಯವಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಇಡಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ತುಸುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಸ್ಕರಿಸಿ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತರಬೇಕೆಂದು ಇನ್ನೂ

ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಮಾತುಗಳು ಈ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಸಾಧಿಸಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳು ಹಾಗೂ ಇವೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಹೀಗೂ ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮುಂದಿನವರು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ತಕ್ಕಂತೆ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ" (ಮಧುರಚೆನ್ನ. ೧೯೩೪. ಪು. XI-XII). ಅಂದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಗ್ರಾಮ್ಯ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿ ಮುದ್ರಣರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಅಕ್ಷರ ಬಲ್ಲವರಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಪಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಯಜಮಾನ್ಯ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಜನಪದರಿಗೆ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಇವುಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ಅಗತ್ಯವಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವುಗಳ ಮೂಲಭೂತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಗ್ರಾಮೀಣರು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇರುವವರಿಂದ ಅದು ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಸ್ಕರಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕವಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಕರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾಗ, ಯಾವುದೇ ಮಾರ್ಪಾಡು ಮಾಡಕೂಡದು ಎನ್ನುವವರು, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ೧೯೩೦ರ ಆಸುಪಾಸಿನಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅಂದಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದು, ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಒಂದೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಮುನ್ನುಡಿಕಾರರು ಮುಂಬರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲಿ ಎಂದು ಆಶಿಸಿರುವರು.

೧೯೩೮ರ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು "ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹಾಡುಗಳನ್ನು, ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಿದ್ದುವುದೂ ಕೂಡ ನಮಗೆ ಅಪಾಯಕರವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಅರ್ಥವಾಗಲಿ, ಆಗದಿರಲಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಅವು ದೊರೆತಂತೆಯೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದೇವೆ" (ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ ಗೊರೂರು, ೧೯೩೯, ಪು.V) ನಿರೂಪಕರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅದು ಮಾತ್ರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಖರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ೧೯೩೮ರ ವೇಳೆಗೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತ್ತು. ಜನಪದ

ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಪರಂಪರೆ ಇದೆ. ಇಂತಹ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಅದನ್ನು, ನಮ್ಮ ಅರ್ಥ ಅನುಕೂಲಗೋಸ್ಕರ ತಿದ್ದುವುದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದುದು. ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಎಸಗಿದ ಅಪಚಾರವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು "ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾದ ತ್ರಿಪದಿಯ ಸರಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಎಂದೆಂದಿನ ಜನಗಳ ಎಂದೆಂದಿನ ಭಾವನಾ ಬಿಂಬಗಳು –ಅನಂತರ ಅವನ್ನು ಕೇಳಿದ ನೂರಾರು ಕಿವಿಗಳಿಂದ, ಅವನ್ನು ತಿರುಗಿ ಹಾಡಿದ ಬಾಯಿಗಳಿಂದ ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಮೂರೇ ಮೂರು ಚರಣಗಳ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸ ಕೆಟ್ಟಿದೆ, ಲಯ ಕೆಟ್ಟಿದೆ; ಮೊದಲ ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಮುಂದುವರೆಯದೇ ಮತ್ತೊಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊತ್ತು ಮೂರರಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದೇ ಬಗೆಯ ಅಪಚಾರಗೊಂಡಿದೆ.ಈ ಬಗೆಯ ಅಪಚಾರಗೊಂಡ, ವಿಕಾರಗೊಂಡ ಅಸಂಖ್ಯ ತ್ರಿಪದಿಗಳಿಂದ ನಾವೇನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.... ಆದರೆ ಆ ಮೂರು ಪಂಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದಣ ತಲೆಮಾರಿನವರು ಸೇರಿಸಿದ ಮಾತು, ವಿಕಾರಗಳಿಂದಾಗಿ ನಾವು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತು ಯಾವುದು ಎಂಬ ವಿಷಯವೇ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ..." (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ. ೧೯೭೩. ಪು. ೧–೨). ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳರು "ಸಿಕ್ಕಿದುದನ್ನು ಸಿಕ್ಕಹಾಗೆಯೆ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿದರೆ ಸಂಗ್ರಹಕಾರನಿಗೂ Compositor ನಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಲ್ಲಿ? ಅದು Scientific editiing ಹೇಗಾದಿತೋ ನಾ ಕಾಣೆ" (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ ಗುಂಡ್ಮಿ. ೧೯೭೩. ಪು.೭) ಎಂದಿರುವರು. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ತ್ರಿಪದಿಯ ಛಂದೋರೂಪಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿರುವರು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿ ಪಸರಿಸುವ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಕವಲುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ ಎಂದು ಶಿಮರಾಮ ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿರುವರು. ಅವುಗಳೆಂದರೆ, ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಯು ಒಬ್ಬರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಳುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಸರಳವಾದ ಛಂದೋರೂಪ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬರುವಾಗ ಅದು ವಿಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಅಂದರೆ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಡುಗಾರರು ಕವಿಗಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು, ಕೇಳಿದ ಹಾಡನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹಾಡುವಾಗ ಪ್ರಾಸ ಹಾಗೂ ಲಯಗಳು ಕೆಡುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಮೂಲ ವಸ್ತು ವಿಷಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸದೇ, ಅಪಾರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಅಂದರೆ ಒಬ್ಬರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಳುವ ತ್ರಿಪದಿಯು ಒಬ್ಬರಿಂದೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹಾಡಲ್ಪಡುವಾಗ, ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಾಗುವಾಗ ಅದು ವಿಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಾರರಲ್ಲಿ

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರತಿಭೆಯಾಗಲಿ, ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ನಂಬಿರುವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣರು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸುವ ಸಂಕಲನಕಾರರು ಅವುಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವರು. ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದಂದಿನ ಜನರ ಅಂದಂದಿನ ಭಾವನಾ ಬಿಂಬಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ ತ್ರಿಪದಿಯು ಒಬ್ಬರಿಂದೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹರಡುವಾಗ, ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಾಗುವಾಗ ಅದು ವಿಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು? ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪೆಯುಳ್ಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ, ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಾಗುವಾಗ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಕಾರಗೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಜನರಿಂದ ಜನರಿಗೆ, ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಗುವಾಗ, ಅದು ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ವಿಕಾರಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರಂತೆ ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳರು ಸಹಿತ ಜನಪದರು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುಪಡಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವರು. ಕೇಳಿದುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಾರರಿಗೂ, ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದಂತೆಯೇ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಿಗೂ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದರು ಹೇಳಿದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು, ಕೇಳಿದಂತೆಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು, ಅದು ಸಂಕಲನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮರು ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಾಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೇಲಿನ ಇಬ್ಬರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿರುವರು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಆರಂಭವಾದಾಗಿನಿಂದ ೧೯೭೦ರ ವರೆಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯೆಲ್ಲವೂ ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದವು.

ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು ಜನಪದ ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುವುಗಳು. "ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳೂ ಅನಂತ

ವಾಕ್ಯ ರಚನೆಯ ಭ್ರಮೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕವಿತೆಯು ಯಾವ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯುವುದೆಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯ ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ" (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ. ೧೯೯೭. ಪು. ೧೭೦-೧೭೧). ಕಾವ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಹಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು, ಹೀಗೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿರುವರು. ಇಂತಹ ತೋಂಡಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮುದ್ರಣಗೊಂಡಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಮೂಲ ರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಹಾಡುಗಾರನನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ಕವಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿರುವರು. ಹಾಡುಗಾರರ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕಾವ್ಯದ ಆಕಾರ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವರು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಇದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ "ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇರುವುದೇ ಅದನ್ನು ಕೇಳುವುದರಲ್ಲಿ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯೇ ಅದರ ಜೀವಾಳವಾದ್ದರಿಂದ ಮೌನ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕಾಂತವನ್ನಂತೂ ಅದು ಖಂಡಿತ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ ಕೇಳುವ, ಭಾಗವಹಿಸುವ, ಕಲಿಯುವ ಜೊತೆಗೆ ತಾನೂ ಹಾಡಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬಾರಿ ಅದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೃತಿರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದುಬಿಟ್ಟರೆ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಠ್ಯ ಅಲ್ಲಿಗೆ ತಟಸ್ಥವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಗಳು ಮುಚ್ಚಿ ಹೋಗುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಮೃತ್ಯು ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಪಠ್ಯ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೇಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಅರ್ಥಗಳಿಗೂ ಓದುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಅರ್ಥಗಳಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರವಿರುತ್ತದೆ." (ಗಣೇಶ ಮೊಗಳ್ಳಿ. ೧೯೯೭. ಪು.೧೦). ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ದಾಖಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯನ್ನೇ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಹಾಡುವ, ಕೇಳುವ, ಕಲಿಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಹಾಗೂ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ, ಅಕ್ಷರ ಮುದ್ರಣದಂತಹ ಅನುಕೂಲಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವೊ, ಅಂದೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ, ಅಕ್ಷರ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವಂತಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಜನ ಜೀವನದಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದಲೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮೌಖಿಕದಿಂದ ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇಗೆ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ

ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ, ಅಕ್ಷರ ಮುದ್ರಣದಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇಂದಿನ ಸಂಪರ್ಕ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಾದ ಪ್ರಗತಿಯಿಂದಾಗಿ ಟೀವಿ ಪರದೆಯ ಮೇಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮೌಖಿಕವಾಗಿದ್ದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ, ಅಕ್ಷರ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನೋಡುವುದು, ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಿರಂತರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಡುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಗುಣವೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೌಖಿಕವಾಗಿದ್ದಾಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಇವರು, ಅದು ಅಕ್ಷರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವುದನ್ನು, ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಣಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಸ್ಥಾಯಿ ಎಂದೇ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಕ್ಷರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಳಿಯುವುದು, ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಣಗೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಹೀಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿದಾಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ, ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಜೀವ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಪಸರಿಸಬೇಕಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಒತ್ತಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ನಡೆದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಿದ್ದಬೇಕೋ, ಬೇಡವೋ, ತಿದ್ದಿದುದನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದೇ ಎನ್ನುವ ಗೊಂದಲಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದವು. ೧೯೩೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತಿದ್ದುಪಡಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು ಎನ್ನುವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣರು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಾಗಿ ಬರುವಾಗ, ಅದು ವಿರೂಪಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ, ಅಪಚಾರಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ತಿದ್ದಲೇಬೇಕು. ಅಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿತು. ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಇಲ್ಲವೆ ಅಕ್ಷರ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನಲಾಗದು ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತು.

ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಟಿತವಾದ ಅನಾಮಧೇಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನತೆ ಹೇಳಿರಬಹುದು,

ನಗರದವರು ಹೇಳಿರಬಹುದು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಹೇಳಿರಬಹುದು, ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರು ಹೇಳಿರಬಹುದು, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ಹೇಳಿರಬಹುದು, ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಹೇಳಿರಬಹುದು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಹೇಳಿರಬಹುದು, ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು ಹೇಳಿರಬಹುದು ಇವರೆಲ್ಲರು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಇದ್ದು, ಅದನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಕರ್ತೃವಿನ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿಲ್ಲವಾದರೂ ನನ್ನ ಅಜ್ಜಿಯಂದಿರು ಹಾಗೂ ನನ್ನ ತಾಯಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವೆ. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿತವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ : ವಿಂಗಡನೆಯ ರಾಜಕಾರಣ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪುರುಷ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು ಅಕಾಡೆಮಿಶಿಯನ್‌ಗಳು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವವರಲ್ಲಿ, ಹಾಡುವವರಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಂಗಡನೆಗಳಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಊಹೆ. ನನ್ನ ತಾಯಿ ಶಾಂತಾದೇವಿ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸುತ್ತದೆ: "ನಾವಿನ್ನು ಚಿಕ್ಕವರಿದ್ದಾಗ ಹಿಟ್ಟಿನ ಗಿರಿಣಿ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಮಠದ ಆಳಮಗ ಶೇಖರನೇ ಹಿಟ್ಟು ಬಿಸೋ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಸಾಯಂಕಾಲದವರೆಗೆ ಹೊಲದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ರಾತ್ರಿ ಏಳು ಅಥವಾ ಎಂಟು ಘಂಟೆಯ ಸುಮಾರಿಗೆ ಎಂಟು ಸೇರು ಜ್ವಾಳ ಬೀಸೋಕೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ. ಮನಿ ಮಂದಿನಷ್ಟ ಎಣಿಸಿ ಅಡುಗಿ ಮಾಡುವಂಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರ ಅದು ಮಠ ಆಗಿತ್ತು. ಏನಿಲ್ಲಾ ಅಂದ್ರು ದಿನಕ್ಕ ೨೦-೨೫ ಜನಾ ಭಕ್ತರು ಬಂದು ಊಟ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವವರು. ಅದಕ್ಕ ದಿನಾ ಎಂಟು ಸೇರು ಜ್ವಾಳ ಬೀಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೊಲದಾಗ ದುಡಿದು ದಣಿದ ಬಂದ ಶೇಖರನಿಗೆ ಮನಿಯಾಗು ಬಂದು ಎಂಟು ಸೇರು ಜ್ವಾಳಾ ಬೀಸುವುದು ಅಂದ್ರ ಕಷ್ಟ ಆಗಿತ್ತು. ಬೀಸುವುದು ಕೂಡ ದಣಿವಿನ ಕೆಲಸ ಅಲ್ವಾ? ಅದಕ್ಕ ಆಯಾಸ ಕಳಕೊಳ್ಳಾಕೋ, ಆಯಾಸ ಮರಿಯಾಕೋ ಬೀಸುವಾಗ ಪದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ. ಅವ್ನ ಬೀಸುಕಲ್ಲಿನ ಪದ ಕೇಳೂದ ಅಂದ್ರ ನಮಗ ಬಾಳ ಖುಷಿಯಾಗ್ತಿತ್ತು. ಪದ ಕೇಳಾಕ ಬೀಸು ಕಲ್ಲಿನ ಸುತ್ತ ನಾನು, ನನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರು, ನನ್ನ ತಂಗಿ ಎಲ್ಲಾರೂ ಕುತ್ಕೋತಿದ್ವಿ. ಬೀಸೋ ಕಾಳು ಮುಗಿದ್ರೂ, ಅವನ ಹಾಡುಗಳು ಮುಗಿಯುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಇವೇತ್ತೇನಾದ್ರು ನಾನು ಹಾಡ್ತಿನಂದ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ಶೇಖರನೇ ಕಾರಣ. ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದಲೂ ಅವನ ಹಾಡು ಕೇಳ್ಕೊಂಡೆ ಬೆಳ್ಕೊಂಡು ಬಂದ್ವಿ" ಎಂದು ಭಾವಪರವಶವಾಗಿ ಹೇಳಿದರು. ನಾನು ಕೂಡ ಚಿಕ್ಕವಳಿದ್ದಾಗ ಈ

ಶೇಖರಜ್ಜನ ಜೋಗುಳ ಪದ ಕೇಳಿಕೊಂಡೇ ಬೆಳೆದಿದ್ದೇನೆ. ಮುದ್ದೇಬಿಹಾಳದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಸಂಬಂಧಿಯೊಬ್ಬರ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಬೀಗರನ್ನು ಇದಿರುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಗಂಡಸರೇ ಹಾಡು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಇಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿ ದೊಡ್ಡದಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೀಸುಕಲ್ಲಿನ ಪದಗಳನ್ನು, ಜೋಗುಳ ಪದಗಳನ್ನು, ಬೀಗರನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ಮಾತ್ರ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಗಂಡಸರೂ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೂ ಹೇಳುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಮಾತಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಬೀಸುವ ಪದಗಳನ್ನು, ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಜೋಗುಳ ಪದಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳುವರು. ಅದರರ್ಥ ಗಂಡಸರು ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರ ಸಂಖ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಆದರೆ ಹಂತಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ರೈತನು ತಾನು ಹೇಳುವ ಹಂತಿ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಬೀಸುವ ಪದಗಳನ್ನು, ಜೋಗುಳ ಪದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯಾವ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು? ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡಿನ ಕುರಿತಿರುವ ಗ್ರಹಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ವಿಂಗಡನೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿವೆಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವರು: "....ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾಲು ಪುರುಷನಿಗೆ ಸಮಾನವಾದುದು; ಬಹುಶಃ ಮಿಗಿಲಾದುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ವಿರಚಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರಚಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಜಾನಪದೀಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಾಹ್ಯ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾಗಿ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಜನಪದತ್ವ ಪರಿಷ್ಕೃತವೂ, ಮಿಶ್ರಿತವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಹೊಲ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಳಾದ ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಪ್ರಾಕೃತವೂ, ಶುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರ ಕೊಡುಗೆ ಜಾನಪದ ಗಂಧಿಯಾಗಿದೆ" (ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ. ೧೯೭೭. ಪು. ೬೫) ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಉಪ ಜೀವನದ ಹಾಡು, ಉತ್ಸವದ ಹಾಡು ಹಾಗೂ ಉತ್ಸಾಹದ ಹಾಡು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರು ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವರು: "ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಉಪಜೀವಿಸುವ ಹೊಣೆ ಹೊರುವವ ಪುರುಷನೇ ಹೊರತು ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲ. ಶೀಲ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸ್ತ್ರೀ

ಊರೂರು ಅಲೆಯುವುದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರುಷರ ಉತ್ಸವದ ಹಾಡುಗಳಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹಾಡುಗಳೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಮಾಣ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಉತ್ಸವದ ಹಾಡುಗಳು ಹೇರಳ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹಬ್ಬ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಮಂಗಲ ಪ್ರಸಂಗದ ಹಾಡು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು... ಹೆಂಗಸರ ಈ ವರ್ಗದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಮೆಯ ಹಾಡು ಮತ್ತು ವಿರಾಮದ ಹಾಡುಗಳು ಸಮಾವೇಶಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ... ಸ್ತ್ರೀ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ 'ಬೀಸುವ-ಕುಟ್ಟುವ ಹಾಡು' ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಗೀತ ಜಾತಿಗಳಿವು" (ಎಂ ಎಂ ಕಲಬುರ್ಗಿ, ೧೯೭೮, ಪು. ೬೫-೧೨೧). ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಆರಂಭದ ಮಾತುಗಳು, ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿವೆ. ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠವಾದವುಗಳು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೃಹ ಬಂಧನವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವರು. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುವರು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಸಂಪರ್ಕ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಕೊರತೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಅವಳ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನು ಜನಪದತ್ವವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಕಡ್ಡಾಯವೇನಲ್ಲ. ಆತನ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಗಳು ಹಾಗೂ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನು. ಹೀಗಾಗಿ ಆತನು ಪ್ರಾಕೃತನಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳು ಅದನ್ನು ದಾಟಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೆಲೆಗೆ ಬರಕೂಡದು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಗೃಹ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಹೊಲದೊಳಗಿನ ಆಕೆಯ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಮನೆಯ ಬದುಕಿನ ಪರದಿಯೊಳಗೆ ಎಳೆದು ತರಲಾಗಿದೆ. ಬಾಹ್ಯಸಂಪರ್ಕದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅದು ಅವಳ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತದ್ದಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಬಾಹ್ಯ ಸಂಪರ್ಕದಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವಳು ಆಗ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಳು. ಅವಳು ಪರಿಶುದ್ಧಳಾಗಿರಬೇಕಾದಾರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗೃಹ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಇರಬೇಕು. ಗಂಡಸರು ಪರಿಷ್ಕೃತರಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ 'ಪರಿಶುದ್ಧತೆ' ಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೆ

'ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ'ಯನ್ನು, ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕಿದೆ. ಪುರುಷ ನಿರ್ವಚಿತ ಪರಿಶುದ್ಧತೆ ಕೂಡ ಸ್ತ್ರೀಯ ಬಂಧನ, ಜಡತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆಗೂ ಹಾಗೂ ಅವಳು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದನ್ನು 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಹೊಗಳಿರುವರು. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಗಳಿವೆ. ಸಾಕುವವನು, ರಕ್ಷಿಸುವವನು ಪುರುಷನಾದರೆ, ಸಾಕಲ್ಪಡುವವಳು, ರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುವವಳು ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿರುವಳು. ಹೀಗೆ ಪುರುಷನಿಂದ ಸಾಕಲ್ಪಡುವ, ರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುವ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಂಚಾರಿ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಹಿತ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ, ಅವಳ ಸಂಚಾರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಉಪಜೀವನದ ಹಾಡುಗಳು ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. 'ಉಪಜೀವನ' ಎನ್ನುವುದು ಉತ್ಪಾದನಾ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದುಡಿಮೆ ಅನುತ್ಪಾದಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಉಪಜೀವನದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳಲಾರಳು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುವ ಆಚರಣೆ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಹಬ್ಬ-ಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳು ಪುರುಷರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ, ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುವ ಬಹುಪಾಲು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಹಬ್ಬಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು, ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಈ ಸಮಾಜವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಉತ್ಸವದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವಳು ಎಂದಿರುವರು. ಹೆಣ್ಣಿನ ದುಡಿಮೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಬೀಸುವ-ಕುಟ್ಟುವ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೀಸುವ, ಕುಟ್ಟುವ ಕೆಲಸಗಳು ಹೆಂಗಸಿನ ಕೆಲಸಗಳೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗೆ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಪುರುಷಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಗಳಿಗನು ಗುಣವಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿರುವರು.

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶೂದ್ರಾಣಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಎಂದು ದೇವುಡು ಅವರು ವರ್ಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ದಿನಚರ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳು ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುವಷ್ಟು ಶೂದ್ರಾಣಿಯ ದಿನಚರ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿಲ್ಲ; ಇವಳು ಅವಳಷ್ಟು

ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಬೆಳಗಿನ ಜಾವದಲ್ಲಿ ಮುಂಬೆಳಕಿಗೆ ಮುಂದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ಉದಯರಾಗಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ರಾಗಿ ಬೀಸುವ ಹಾಡುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಹಾಡುಗಳೂ ಕೇಳಿಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಅವಕಾಶವಾದಾಗ ಹಾಡು ಹೇಳವವರು (ತಿರುಪದರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ) ದೊರೆತಾಗ ಶೂದ್ರಾಣಿಯು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಕೇಳುವುದುಂಟು. ದವಸ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಮೊರಮೊರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟು ಹಾಡು ಹೇಳಿದವರನ್ನು ಸತ್ಕರಿಸುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ತಾನೇ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಗೊಣಗಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಮನೆಗೆಲಸ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಅಪರೂಪ" (ದೇವುಡು. ೧೯೮೮. ಪು. ೧೨೧). ಎಂದಿರುವರು. ದೇವುಡು ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ವರ್ಣವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವರು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಪದಲ್ಲಿಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ನಡೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ನಾಡಿನ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವುಡು ಅವರು ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವರು. ೧೯೩೭ರ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಂಡಾಲಜಿಸ್ಟರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕು ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು ಮತ್ತು ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ದೇವುಡು ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅವರು "ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ದಿನಚರ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳು ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುವಷ್ಟು ಶೂದ್ರಾಣಿಯ ದಿನಚರ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವು ತನ್ನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆ, ತನ್ನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ತನ್ನ ಚಿಂತನೆ, ಹಾಗೂ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದವುಗಳು ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತಿಕವಾದುವುಗಳು ಎಂದು ನಂಬಿರುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕು ಹೆಚ್ಚು ನಿಯಮ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ದೇವುಡು ಅವರ ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ವರ್ಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ, ಅದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಹಾಡಲ್ಪಡುವವು ಎಂದು ದೇವುಡು ಅವರು ಹೇಳಿರುವರು. ದೇವುಡು ಅವರು ಹೇಳಿದ 'ತಿರುಪದರು' ಪಂಚಮರಾಗಿರಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಶೂದ್ರ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಅನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಬೆಳೆಸಿರುವರು.

ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರು "... ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಶೂದ್ರಾಣಿಯ ಹಾಡು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ಹಾಡು ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಸರಿಯೆಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬೊಂದು ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ" (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ. ೧೯೭೩. ಪು.೧). ಎಂದಿರುವರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರು, ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಒಂದೇ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ, ಹಾಡಿಗೆ ಹೊಸ ವಿವರಗಳು ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ, ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಕಡಿಮೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಗ, ತಾಳಗಳು ಇರುತ್ತವೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆ ಶಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು ಆದಿ-ಅಂತ್ಯ ಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ, ಹಾಡಿನ ವಸ್ತು ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಭಾಗವತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರು ವೈದಿಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ 'ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವೈದಿಕ ಮಹಿಳೆ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಉಳಿದ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿರುವ 'ಗರತಿ' ಪದದ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವರು. ವರ್ಣ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ಚಂದ್ರೇಖರ ಕಂಬಾರರು ವಿರೋಧಿಸಿದರೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಧಾರಿತ ವಿಂಗಡನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವರು. 'ಶೂದ್ರಾಣಿಯ ಹಾಡು' ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಇಷ್ಟಪಡದ ಅವರು ಅದನ್ನು 'ಗರತಿ ಹಾಡು' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ಅವರ ಈ ವಿಂಗಡನೆಯು 'ಗರತಿ' ಅಲ್ಲದವರ ಅಂದರೆ ವೈವಾಹಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡದವರು ಹೇಳಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಹರಹು 'ಗರತಿಹಾಡಿ'ಗೆ ಇಲ್ಲ. 'ಗರತಿಹಾಡು' ಈ ಪದವು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠಕನಿಷ್ಠವೆನ್ನುವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿ ಅವರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಕಂದರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. "ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಿಯೂ ಇವರು ತಮ್ಮ ನಡೆ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ ಸೀಮಾರೇಖೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಕೃತರ ಭಾಷೆ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರ ಭಾಷೆ

(ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಭಾಷೆ ಎಂದು) ವರ್ಗೀಕರಿಸುವಂತೆ ಈ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾಣಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು" (ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ. ೧೯೯೫. ಪು.೪೧೯-೪೫೦). ಎಂದಿರುವ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಈ ವಿಂಗಡನೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಾಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಹೇಳಿದ ಬಯಕೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿ ನೀಡಿರುವರು. ದೇವುಡು ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರಂತೆ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ಹಾಡು', 'ಶೂದ್ರಾಣಿಯ ಹಾಡು', 'ಗರತಿ ಹಾಡು' ಎಂದು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗಳ ಆಧಾರಿತ ವಿಂಗಡನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಜಾಣಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ಅವರು ಬಳಸಿದ ಈ ಪದಗಳು - ಜಾಣಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಳುವವರು ಹುಟ್ಟಿದ ವರ್ಣಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೂ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಅದನ್ನು ಮೇಲ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ.

ದೇವುಡು ಅವರು ಹೇಳಿದ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ಹಾಡು'ಗಳನ್ನು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು 'ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು 'ಜಾಣಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ಹಾಗೆಯೇ ದೇವುಡು ಅವರು ಹೇಳಿದ 'ಶೂದ್ರಾಣಿಯ ಹಾಡು'ಗಳನ್ನೂ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು 'ಗರತಿ ಹಾಡು' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಇಲ್ಲವೇ ಹಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ದೇವುಡು ಹಾಗೂ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿರುವರು. ಜಾಣಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ವಿಂಗಡಿಸಿದ ಪದಗಳ ಹಿಂದೆ ಮಹಿಳೆ ಎನ್ನುವ ಪದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅವರು ಈ ವಿಂಗಡನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳು, ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಂಗಡನೆಗಳ ಕುರಿತು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ನಡೆಸಿದ ಚಿಂತನೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಈ ಮೇಲಿನ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ

ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಕುರಿತಿರುವ ಗ್ರಹಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಈ ವಿಂಗಡನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು, ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ, ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಮೊದಲಾದವರೆಲ್ಲರೂ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ವಿಂಗಡಿಸಿರುವರು. ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನೆಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ.

ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಂತೆ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ನಿರೂಪಕಿ/ಕರಲ್ಲಿಯು ಪುರುಷ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ವಿಂಗಡನೆಗಳಿವೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಂಗಡನೆಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ನಿರೂಪಕಿ/ಕರಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ನಿರೂಪಕಿಯರು ಯಾರಿಂದ ಕಲಿತರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲುಗೊಂಡ ನಿರೂಪಕಿಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನು: "ಮಲ್ಲಿಕ್ಕೊಳಾಕೆ ಮುಂಚೆ ಬೀಸುವಾಗ, ಬೆಳಗಿನಲ್ಲಿ ಮುಂಗೋಳಿ ಕೂಗಿದಾಗ, ಹಿಂಗೋಳಿ ಕೂಗಿದಾಗ, ದೊಡ್ಡ ಮಬ್ಬಿಗೆ ಎದ್ದು ಬೀಸುವಾಗ ರಾಗಿಬೀಸೋ ಪದ ಕಲ್ತುಕೊಂಡೆ... ಕಗ್ಗಲೀ ಅಮ್ಮ, ದೊಡ್ಡಮ್ಮ, ನಂಜುಡೇಶ್ವರ, ಭೈರಪ್ಪ, ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮದೀರು ಇವರು ಮ್ಯಾಗಲೋವ ರಾಗಿಕಲ್ಲುಮ್ಯಾಲೆ ನಮ್ಮವ್ವ ಕಲಿಸಿದಳು.... ಜುಂಜಪ್ಪನಮ್ಯಾಲೆ ನಮ್ಮ ಚಾವಡೀಲಿ ಹೇಳ್ತಾ ಇದ್ದ ಹಾಗುಲವಾಡಿಯೋನು. ಅವನು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾಣಿಕೆಗೆ ಬತ್ತಿದ್ದ. ಅವನಿಂದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮ್ಯಾಲೆ ಕಲ್ತುಕೊಂಡೆ" (ಉಧೃತ: ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ. ೧೯೭೨. ಪು XX-XX) ಎಂದಿರುವಳು. ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ ಅವರು ಪರಮೇಶ್ವರಿಯು ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಲಿತ ಬಗೆಯ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವರು: "ಚಿಕ್ಕಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಅವಳ ಅಜ್ಜಿಯ ಮನೆಯ ಅಜ್ಜನಾದ ಅಘನಾಶಿನಿಯ ದಿ.ಬಾಬು ಜಟ್ಟಿನಾಯ್ಕ ಎಂಬುವವರಿಂದ ಅನೇಕ ಹಾಡು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಲಿತಳು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ "ಸೀತಾ ವನವಾಸ ಮತ್ತು ದ್ರೌಪದಿಯ ಜೂಜು" ಅವಳು ಈ ಬಾಬಜ್ಜನಿಂದ ಕಲಿತ ಹಾಡುಗಳು...'ನಾಗೇಂದ್ರ, ದೇಮಕ್ಕ' ಕಥೆಯನ್ನು ದೇವಜ್ಜಿಯೇ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಳು" (ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ ೧೯೭೨.ಪು.VI-VII) 'ಮಾಚಿಯ ಕಥನಗೀತೆಗಳು' ಎನ್ನುವ

ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆಯವರು ಮಾಚಿಯು ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಲಿತಳು ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವರು: "ಕಾರ್ನಿ ಊರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಕಲಿತುದಲ್ಲದೆ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೆಗಡೆ ಊರಿನ ಹೆಂಗಸರ ಸಂಗಡ ಒಡನಾಡಿ ಸಹ ಅವಳು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಲಿತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ಹಾಡು ಒಂದು. ಇದನ್ನು ಅಜ್ಜ ಸುಕ್ರನಿಂದ ಕಲಿತಿದ್ದಳಂತೆ" (ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ.೨೦೦೨. ಪು.XV). ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ನಿರೂಪಕಿಯರಾಗಲಿ, ಅದನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಿಳೆ-ಮಹಿಳೆಯರಿಂದಲೇ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುವರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನು ತಮ್ಮವ್ವನಿಂದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಂಡಂತೆ ಹಾಗಲವಾಡಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಕಲಿತುಕೊಂಡಿರುವಳು. ಅದೇ ರೀತಿ ಪರಮೇಶ್ವರಿಯು ತನ್ನ ಅಜ್ಜನಿಂದ ಹಾಡು ಕಲಿತಂತೆ ದೇಮಜ್ಜಿಯಿಂದಲೂ ಅನೇಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಕಲಿತಿರುವಳು. ಅದೇ ರೀತಿ ಮಾಚಿಯು ಹೆಂಗಸರ ಒಡನಾಟದಿಂದ ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಂಡಂತೆ ಅಜ್ಜ ಸುಕ್ರನಿಂದಲೂ ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಂಡಿರುವಳು. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರು ತಮ್ಮ ಬಳಗದ ಇಲ್ಲವೇ ಪರಿಚಯದ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಇಬ್ಬರಿಂದಲೂ ಹಾಡು ಕಲಿತುಕೊಂಡಿರುವರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಹಾಡು, ಇದು ಪುರುಷರು ಹೇಳುವ ಹಾಡು ಎನ್ನುವ ವಿಂಗಡನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಂಡಾರವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರ ಹತ್ತಿರ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಎನ್ನುವ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುವರು. ಹೀಗೆ ಕಲಿತುಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ನಿರೂಪಕರು ಹೆಣ್ಣಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು, ನಿರೂಪಕರು ಗಂಡಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಪುರುಷ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ನಿರೂಪಕರ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನು, ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಭಜಿಸುವ ಕ್ರಮ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಂಗಡನೆಗಳನ್ನು ಮಾದರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿದೆ ಎಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಕೋಲಾಟವಾಡುವಾಗ ಹೇಳಲಾಗುವ ಪದಗಳನ್ನು ರಾಗಿ ಬೀಸುವಾಗ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ, ರಾಗಿಕಲ್ಲು, ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳನ್ನು ಗಂಡಸರು ಕೋಲಾಟಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅಪರೂಪವೇನಲ್ಲ. (ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮತಿಘಟ್ಟ, ೧೯೭೭, ಪು.೮೪) ಎನ್ನುವ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮತಿಘಟ್ಟ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಡೆದ ವಿಂಗಡನೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಜೈವಿಕತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ

ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಂಗಡನೆಗಳನ್ನು ಅಣಕವಾಡುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಗಂಡಸರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇದು ಹೆಂಗಸರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ನಿಖರವಾಗಿ ಗೆರೆಕೊರೆದಂತೆ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

'ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆ' ಪರಿಭಾಷಾ ರಾಜಕಾರಣ

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಕೇಶವಭಟ್ಟರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರ್ವಚಿತವಾದ ಮಹಿಳೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. "...ಇವು ಹೆಂಗಸರು ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಾಯಿಯರಿಂದ ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಪೂಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಆರತಿ, ಮಂತ್ರ, ಪುಷ್ಪ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಪ್ರಸಾದ, ಹೂ ಕೊಡುವುದು...ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ಯಾಮಣಿಯಿಂದ ಸೋಬಾನೆಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ವಿವಾಹಯೋಗ್ಯ ಕನ್ಯೆಗೆ ಸೋಬಾನೆ ಹಾಡಲು ಬರುವುದೆಂದರೆ, ಯೋಗ್ಯ ವರನನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಆಕೆಗೆ ಅದೊಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಹತೆ ಎನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಸೋಬಾನೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುರಾಣಗಳ ಕಥೆಗಳು ಹಾಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು, ಭಗವಂತನ ಅವತಾರ ಲೀಲೆಗಳು, ಭಕ್ತರ ಆದರ್ಶ, ಜೀವನದ ಘಟನೆಗಳು, ಉದಾತ್ತ ಸಾಹಸಮಯ ರಮ್ಯಜೀವನ ಚಿತ್ರಗಳು ಇದ್ದು, ನೀತಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಉಜ್ವಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಅನುಸರಣೆ, ರಕ್ಷಣೆ, ಪೋಷಣೆಗಳಿಗೆ ಇವು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವು..." (ಕೇಶವ ಭಟ್ಟ ಟಿ. ೧೯೮೬. ಪು. ೪೫). ವೈದಿಕರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ವಿವಾಹ ಯೋಗ್ಯ ಕನ್ಯೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸೋಬಾನೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ಮಾತೆ, ಮಹಿಳೆ ಹಾಡಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಪದಗಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಮಹಿಳೆ ಹಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪುರುಷರ ಈ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಹಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಹಾಡಿನೊಳಗಿನ ವಸ್ತುವಿಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವಿವಾಹ ಯೋಗ್ಯ ಕನ್ಯೆಯಾಗುವುದು ಎಂದರೆ, ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರಕ್ತಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿವಾಹಯೋಗ್ಯ ಕನ್ಯೆಯಾಗಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಸಲ್ಪಡುವ ಹಾಡುಗಳು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಕೇಶವ ಭಟ್ಟರು ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು, ಭಗವಂತನ ಲೀಲೆಗಳು, ನೀತಿ

ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಸಾಹಸಮಯ ರಮ್ಯಜೀವನ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿಸಿ 'ಉಜ್ವಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಪುರಾಣ, ನೀತಿ, ಯುದ್ಧ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಾಹಸ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳೂ ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠವಾದುವುಗಳು, ಹಾಗೂ ಇವುಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳು. ಅವೈದಿಕ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಅವರವರ ಜಾತಿಯ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಿಂದ ಸೋಬಾನೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಲಿಯಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಒತ್ತಡ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ದೇಶನಗಳು ಅವೈದಿಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಹಾಡಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವಳಿಂದ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದೆ ಎಂದೂ ಅಂತಹ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಚಹರೆ ಇರುತ್ತದೆಂದೂಸ ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಕುರಿತು ಮಾಸ್ತಿ ಅವರು ನಡೆಸಿದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. "ಜನತೆಯ ಕವಿಗಳೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕರ್ತೃಗಳು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಕವಿಯಾದವನು ಪಂಡಿತನಾಗಿದ್ದು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಂಡಿತ ಮಂಡಲಿಗಾಗಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರೂ ಜನತೆಯ ಜೀವನದ ಸರಳತನಕ್ಕೆ ಮನಸೋತು ಜನತೆಗಾಗಿ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ಕವಿತೆ ಮಾಡುವುದು ಕನ್ನಡದ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕೆಲಸ ಈಗ ಸಾವಿರ ವರುಷದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಮೆಚ್ಚುವ ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದ ರತ್ನಾಕರ ಕವಿಯು 'ಭರತೇಶ ವೈಭವವನ್ನು ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದನು. ಹೆಂಗಸರು ಮನೆಗೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತ ಹಾಡಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಹೆಂಗಸರು ಮನೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೆಂದು ಜಗನ್ನಾಥ ದಾಸರು ತತ್ವವನ್ನು ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿಟ್ಟರು. ಪಂಡಿತನಾದ ಕವಿ ಇಂಥ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಜನತೆಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಪರೂಪಣ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೊತ್ತದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಜನತಾ ವತ್ಸಲನಾದುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಸೊಗಸಾಗಿರುತ್ತದೆ." (ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಮಾಸ್ತಿ. ೧೯೭೬. ಪು. ೬೩). ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳು ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹಿಳಾ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಎಂದ ತಕ್ಷಣ ಅದು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾಸ್ತಿ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

ಪಂಡಿತರು ಜನರಿಗಾಗಿ ಕವಿತೆ ಬರೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಇದೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷದ ಇತಿಹಾಸ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ನೀಡಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯ 'ಭರತೇಶ ವೈಭವ' ಮತ್ತು ಜಗನ್ನಾಥ ದಾಸರ ತತ್ವಪದಗಳು. ಇವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ರಚಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ವಪದಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಕವಿತಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದರೂ ಇವರುಗಳು ಹೆಂಗಸರು ಮನೆಗೆಲಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹಾಡಲೆಂದು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಂಗತ್ಯ, ತ್ರಿಪದಿಯಂತಹ ಸರಳ ಛಂದಸ್ಸಿಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಂಡಿತರು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಮನೆಗೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚಿಸಿರುವರು. ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡವರು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರು ಮಾತ್ರ. ಇವರುಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಊಹೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವರು ಬರೆದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದಿ, ಕಂಠಪಾಠಮಾಡಿ ಹಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದುದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಇವರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಪಾತರದವರು, ಜೋಗತಿಯವರು ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಪಾತರದವರು ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳು, ಪಂಡಿತ ವಿರಚಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಊಹೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪಾತರದವರು ಸಂಗೀತದ ಶ್ರೋತೃಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರು. ಇವರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಪಾತರದವರು ಹಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಪಾತರದವರು ಓದು ಬರಹ ಬಲ್ಲವರಾದ್ದರಿಂದ ಪಂಡಿತರಿಂದ ವಿರಚಿತವಾದ ಸರಳ ರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿತ್ತು. ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರದ ಅಲ್ಲಾಸಾನಿ 'ಭರತೇಶ ವೈಭವ'ವನ್ನು ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಳು. ನನ್ನೆದುರಿಗೆ ಅನೇಕ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಸುಲಲಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದಳು ಕೂಡ. ಹೊಸಪೇಟೆ ಹತ್ತಿರದ ಮರಿಯಮ್ಮನ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜೋಗತಿಯು, ಸಂಬ್ಳದ ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತವನ್ನು ಕಲಿತದ್ದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡಳು. ಹಾಗೆಯೇ ದಾಸರ ಪದಗಳನ್ನು ಕಲಿತದ್ದಾಗಿ ಹೇಳುವಳು. ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ತನಗೆ ತಿಳಿಯದು ಎಂದಳು. ಎಲ್ಲ ಜೋಗತಿಯರಿಗೂ ಅಕ್ಷರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇತ್ತೆಂದು ಅಥವಾ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾರೆ. ಜೋಗತಿಯರಲ್ಲಿಯೇ ಮುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರೊಂದಿಗೆ, ಅವರ ಕುಟುಂಬದೊಂದಿಗೆ

ಸಂಪರ್ಕವಿದ್ದವರು ಮಾತ್ರ ಅಕ್ಷರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದ ಸಂಗತಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದುಬಂದಿತು. ಮೇಲ್ಜಾತೀಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಿರಬಹುದು, ಪಾತರದವರಾಗಿರಬಹುದು, ಮುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜೋಗತಿಯರಾಗಿರಬಹುದು, ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ದೊರೆತ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಟ್ಟ ಓದು ಬರಹ ಬರುವಷ್ಟು ಮಾತ್ರ. ವೈಚಾರಿಕ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇವರಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ನೀಡಲು ಅಕ್ಷರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿರಬೇಕು. ಅಕ್ಷರ ಕಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುವಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪಠಣ ಮಾಡಲು ಹೇಳುತ್ತಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪಠಣವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯವು, ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಮೌಖಿಕವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆದಿರಬೇಕು. ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತು ವಿಷಯವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು; ಅದರ ಕರ್ತೃವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರ ಲಿಲ್ಲವೇನೋ! ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಏನೋ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಮಹಿಳೆಯರು ತಾವು ಹೇಳುವ ಗೀತೆಯ ಕರ್ತೃವಿನ ಕುರಿತು ತಮಗೇನೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಆದರೆ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ತಾವು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಎಳೆ-ಎಳೆಯಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂತಹ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುವತ್ತ ಒಲವು ತೋರುತ್ತಿದ್ದವು. ಪಂಡಿತ ವಿರಚಿತವಾದರೂ ಮೌಖಿಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಈ ಗೀತೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀಧರ್ಮ ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಪುರುಷ ವಿರಚಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರೂ ರಚಿಸಿರಬೇಕು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಪುರುಷ ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಇದನ್ನು ಮಹಿಳೆ ರಚಿಸಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಗೆರೆ ಕೊರೆದಂತೆ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಪುರುಷ ರಚನೆ, ಮಹಿಳಾ ನಿರೂಪಣೆ, ಮಹಿಳಾ ರಚನೆ, ಪುರುಷ ನಿರೂಪಣೆ ಸಂಬಂಧ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು ಅದರಲ್ಲೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ.

ತುಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಕುರಿತು ಎ.ವಿ. ನಾವಡ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. "ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಕಥಾ ಗಾಯಕನೊಬ್ಬ ನಿನ್ನೆ ಹಾಡಿದುದನ್ನೇ ಇಂದು ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಹಾಡುವುದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ಘಳಿಗೆಯ ಬಳಿಕ ಹಾಡಲಾರ. ಒಂದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ

ಆವಿಷ್ಕಾರ. ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಾಯಿ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವುದು ಅದು ಅಕ್ಷರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ....ಅವನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಾಯಕ, ಪ್ರದರ್ಶಕ ಹಾಗೂ ಕವಿ ಈ ಮೂವರ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡುವಿಕೆ, ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಸಂರಚನೆ ಇವು ಅವನಿಗೆ ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯ ಭಿನ್ನ ಮುಖಗಳು. ತುಳುನಾಡಿನ ಕೋಲ, ನೇಮಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಡ್ದನ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರಿಗೆ ಅಥವಾ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿಳಿದು ನಾಟಿ ಮಾಡುತ್ತ ಪಾಡ್ದನ ಹಾಡುವ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಬೇಕು ಹಾಗೂ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲೂ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸೃಜನಶೀಲರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ." (ಎ.ವಿ.ನಾವಡ. ೧೯೯೯. ಪು. ೨೬-೨೯). ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರು ಪುರುಷವಾಚಕ ಪದಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾವ್ಯ ಸಂರಚನೆಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರಾದರೂ, ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಪುರುಷ ವಾಚಕಗಳನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸಿರುವರು..."ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಾವ್ಯದ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ರಾಮಕ್ಕ ಮುಗ್ತೇರಿಯವರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. (ಎ.ವಿ.ನಾವಡ. ೧೯೯೯. ಪು.೨) ಎಂದಿದ್ದರೂ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಪುರುಷವಾಚಿ ಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವರು. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ರಾಮಕ್ಕನಿಗೊಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸ ಹೊರಟ ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರಿಗೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಒಬ್ಬರಲ್ಲಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಒಳಗಿನ ದ್ವಂದ್ವವಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಹೊಯ್ದಾಟಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದೇನೆ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿರಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಕುರಿತು ಅವರು ಮಾಡಿದ ನಿರೂಪಣೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಮಧುರಚೆನ್ನರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ೧೯೯೯ರ ವರೆಗೆ ಬರುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು. ೧೯೮೦ ರಲ್ಲಿ ಲತ್ತೆ ಅವರು ಜನಪದ ಕವಿ ಚರಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರಾದರೂ, ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಕವಿ ಚರಿತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ೫೦ ಕವಿಗಳ ಕುರಿತು ನೀಡಿದ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಮಾತ್ರ ಮಹಿಳಾ ಕವಿ ಇರುವರು. ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಹಿಳೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ

ಲತ್ತ ಅವರು ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ನಾವಡರು ಜನಪದ ಹಾಡುಗಾರಳಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವರು. ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

"ಜನಪದ ಗೀತೆ ಹಾಡದ ಜನಪದ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಲ್ಲ. ಅವರೆಲ್ಲ ಹಾಡಿನ ಗೂಡುಗಳು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಪ್ರಸರಣ ಹಾಗೂ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ನೀಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಾಗಿರುವುದು ಕರ್ತೃವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರು ಅಥವಾ ಕರ್ತೃ ಯಾರೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಆ ಪ್ರಕಾರದ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಪಠ್ಯ ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಚಲನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಾರ ಅಥವಾ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರಿಗೆ ಅದರ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರೇ ಕರ್ತೃವಾಗುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು...." (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. ೨೦೦೩. ಪು.೮೩-೮೪). ಎಂದು ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಹೇಳಿರುವರು. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರನ್ನು ಪ್ರಮುಖವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡುಗಾರರಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಮರು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ' ಎನ್ನುವ ಮಾತೇ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸದಾ ಮರುಸೃಷ್ಟಿ ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮರು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅವಕಾಶ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಒಂದು ಮಿತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮರು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು, ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರಬಹುದು. ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಹಾಡಿದಾಗೊಮ್ಮೆ, ಕಥೆ ಹೇಳಿದಾಗೊಮ್ಮೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮರು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಎಲ್ಲಿ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತೇ, ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಅವರು ಆರೋಪಿಸಿದ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮರು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕರ್ತೃಕ್ರಿಯೆ ಮುಂದುವರೆದಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ವಿನಃ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಾರರನ್ನು, ಕಥೆಗಾರರನ್ನು ನಿರೂಪಕರು ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರದರ್ಶಕರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ ಸೂಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರಿಗೆ, ನಿರೂಪಕರಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಸಾಧುವಲ್ಲ. ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ವತ್ತಾದಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು

ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡುಗಾರರ ಇಲ್ಲವೆ ನಿರೂಪಕರ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡುವವರ ಇಲ್ಲವೆ ನಿರೂಪಿಸುವವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಕ್ರಿಯೆ ಮುಂದುವರೆದಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೧೯೫೦ರಿಂದಲೇ ಮಹಿಳಾ ನಿರೂಪಕರ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದಿತ್ತು. ಚಂದ್ರಶೇಖರಯ್ಯ ಅವರು ೧೯೫೦ರಲ್ಲಿ **ಗೌರಮ್ಮನ ಪದಗಳು** ಎನ್ನುವ ಶಿರೋನಾಮೆ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಹೊರತಂದರೆ, ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ ಅವರು ೧೯೬೯ರಲ್ಲಿ **ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಪದಗಳು,** ಇದೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು ೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ **ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳು, ಬೆಳ್ಳಿಯಮ್ಮನ ಹಾಡುಗಳು** ಎನ್ನುವ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಹೊರ ತಂದರು. ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡರು ಕೂಡ ೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ **ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು** ಎನ್ನುವ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಮಹಿಳಾ ನಿರೂಪಕರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳಾ ನಿರೂಪಕರ ಕುರಿತು ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ, ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಜರೂರಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸದ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿನ ನಿರೂಪಕರ, ಸಂಗ್ರಹಕಾರರ ಹಾಗೂ ಮುನ್ನುಡಿಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು ಎನ್ನುವ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದ ಮುಗುಳಿ ಅವರು "ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ 'ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು' ಎಂದು ಹೆಸರಿಡಲಾಗಿದೆ. ಇವು ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ ರಚಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವಳಿಂದಲೇ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಹಾಡುಗಳು" (ರಂ.ಶ್ರೀ ಮುಗಳಿ. ೧೯೭೩. ಪು.VII) ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದರ ಸಂಕಲನಕಾರರು "ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ ತನ್ನ ಹನ್ನೆರಡನೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳನ್ನು, ಇತರ ಪದಗಳನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಅವಳಿಗೆ ಕಲಿಸಿದವರು ನಾಲ್ಕಾರು ಜನರು: ಅಲ್ಲದೆ ವಯಸ್ಸಾದವರು" (ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್.೧೯೭೩, ಪು.X) ಎಂದಿರುವರು. ಸ್ವತಃ ನಿರೂಪಕಿಯಾದ ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನು "ಕದ್ಲಿಬೋರಮ್ಮ ಮಾಯಸಂದ್ರದಾಚೆ ಜಡೇವದೋಳು, ನಮ್ಮೂರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಅವಳು ಕಲಿಸಿದಳು ಹೇಮಗಿರಿ ಜೋಗಿ (ನಾಗರ ಕನ್ಯೆ), ಚಲುವಯ್ಯ, ಈರೋಬಿ, ಗಂಗೆ ಗೌರಿ ಜಗಳ, ಯಮದೋವು ರವಿಕಣ್ಣ....ಮಾದೇವಿ ಪದಗಳ ಹುಡುಗ ಬುದ್ದೀಲಿ ಗದ್ದೇಲಿ ಸಸಿಹಾಕುವಾಗ ಕಲ್ತೆ....." (ಉದೃತ: ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್. ಎಲ್. ೧೯೭೩. ಪು.XIX) ಎಂದು ಹೇಳುವಳು. ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ ಅವರು **ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳು** ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ "ವಂದೂರ ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಹಾಗೆಯೇ

ಅಕ್ಷರ ಬಾರದ ಇವಳು ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ಹಾಡು, ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಲಿಯ ಹತ್ತಿದ್ದಳು.... ಹೆಗಡೆ ಊರಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅವಳು ಗದ್ದೆಯ ನೆಟ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆ ಊರಿನ ದಿ.ಗುಬ್ಬಿ ಅಮ್ಮಕ್ಕ ಎಂಬವಳ ಹತ್ತಿರ "ಜಾಯೂ ಮಾಯೂ ಗಾಣಿಗ" ಎಂಬ ಹಾಡನ್ನೂ 'ಬಸವಗಳ ಸಾಹಸ' ಎಂಬ ಹಾಡನ್ನೂ ಕಲಿತಳು..." (ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ. ೧೯೭೨. ಪು. VI-VII) ಎಂದಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಾಗಲಿ, ಮುನ್ನುಡಿಕಾರರಾಗಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ನಿರೂಪಕರನ್ನು ಕವಯತ್ರಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವತಃ ನಿರೂಪಕರೂ ಕೂಡ ತಾವು ಹೇಳಿದ ಹಾಡುಗಳು ಅಥವಾ ಪದಗಳು ತಮ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಕಲನಕಾರರಿಗಾಗಲಿ, ಮುನ್ನುಡಿಕಾರರಿಗಾಗಲಿ ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರ **ಗರತಿ ಹಾಡು,** ತೀನಂಶ್ರೀ ಅವರ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಪದಗಳು ಮೊದಲಾದ ಸಂಕಲನಗಳು ಅಪರಿಚಿತವೇನಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು 'ಗರತಿ ಹಾಡುಗಳು' ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. "ಗರತಿ ಹಾಡಿನ ಋಷಿಗಳು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು" ಎಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಮತ್ತು ಮುನ್ನುಡಿಕಾರರ ಎದುರಿಗಿದ್ದವು. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆಯವರಾಗಲಿ, ಚಂದ್ರಶೇಖರಯ್ಯ ಅವರಾಗಲಿ, ನಾಗೇಗೌಡರಾಗಲಿ, ರಂ.ಶ್ರೀ.ಮುಗಳಿ ಅವರಾಗಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಉಲ್ಲೇಖ ಎಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಇವರುಗಳು ಮಹಿಳಾ ನಿರೂಪಕ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಡುವಾಗ, ನಿರೂಪಕಿಯರನ್ನು ಕವಯತ್ರಿಯರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರಿಂದ, ಒಡನಾಡಿಗಳಿಂದ ಕಲಿತು ಮೌಖಿಕ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವರು ಎಂದು ಗೌರವಿಸುವರು. ನಿರೂಪಕಿಯರು ಕೂಡ ಎಲ್ಲಿಯೂ ತಾವೇ ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ 'ಅನನ್ಯತೆ' ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ 'ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತೀವ್ರಗೊಂಡಿತು. ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ನಾಗನಗೌಡ ಅವರು ೧೯೪೦ರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಕ್ಷೀಯ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ೧೯೬೫ರಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸರೋಜಿನಿ ಮಹಿಷಿ ಅವರ **ಕರ್ನಾಟಕದ ಕವಯತ್ರಿಯರು** ಎನ್ನುವ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. (ಇವುಗಳ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಾಯ

ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ) ಆದರೆ ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ನಾಗನಗೌಡ ಮತ್ತು ಸರೋಜಿನಿ ಮಹಿಷಿಯವರು 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ'ದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, 'ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ'ದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇವರುಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ನಿರೂಪಕಿಯರನ್ನು ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿರೂಪಕಿಯರನ್ನೇ ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ೧೯೯೯ ರಿಂದೀಚೆಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವವರು ಮತ್ತು 'ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು, ಮಹಿಳಾ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವವರು ಮಾತ್ರ ನಿರೂಪಕಿಯರನ್ನೇ ಕರ್ತೃವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ೨೦೦೨ರಲ್ಲಿ ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ ಅವರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮಾಚಿಯ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿನ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: "ಅನಕ್ಷರಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದ ಮಾಚಿ ಏಳು ಹಗಲು, ಏಳು ರಾತ್ರಿ ಹೇಳುವಷ್ಟು ಲಾವಣಿ (ಇದು ಅವಳೇ ಹೇಳಿದ ಶಬ್ದ) ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ನನ್ನೊಡನೆ ಹೇಳಿದ್ದಳು. ಚಪ್ಪನ್ನ ಎರಡು ದೇಶ ತಿರುಗಿ ಹಾಡು ಕಲಿತಿದ್ದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಳು" (ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ. ೨೦೦೨. ಪು.XV) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ ಅವರು ಮಾಚಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಕಿಯನ್ನಾಗಿಯೇ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ ಅವರು ೧೯೬೯ರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರ ಕುರಿತು ಯಾವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೋ, ಅದೇ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಅವರು ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. **ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಪದಗಳು,** (೧೯೬೯), **ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳು,** (೧೯೭೨) **ಬೆಳ್ಳಿಯಮ್ಮನ ಹಾಡುಗಳು** (೧೯೭೨) ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ತಿಮ್ಮಕ್ಕನನ್ನು, ಪರಮೇಶ್ವರಿಯನ್ನು, ಬೆಳ್ಳಿಯಮ್ಮನನ್ನು ನಿರೂಪಕಿಯರನ್ನಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೨೦೦೨ರಲ್ಲಿಯೂ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರನ್ನು ನಿರೂಪಕಿಯರನ್ನಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಂತ ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ ಅವರಿಗೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ ಅವರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆ' ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡವರೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಕಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡವರು ಮತ್ತು 'ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆ'ಯ ಕುರಿತು ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು ಮಾತ್ರ 'ನಿರೂಪಕಿ'ಯರನ್ನು 'ಕರ್ತೃ'ವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಪಠ್ಯ'ವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅದು ಅವಳಿಂದ ರಚಿತವಾದುದು ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅಷ್ಟು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸರಣ ಮಾಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಂಡಸರು ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಹೆಂಗಸರಿಂದ ಹಾಡಿಸಿರಬಹುದು; ಅಥವಾ ಹೆಂಗಸರು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ರಚನೆ ಮಾಡಿ ಪ್ರಸರಣ ಮಾಡುತ್ತಿರಬಹುದು. ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳು, ಬೀಸುವ-ಕುಟ್ಟುವ ಹಾಡುಗಳು, ಜೋಗುಳ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಒಂದೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಹಿಳಾ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆ ರಚಿಸಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಳ ಅನುಭವದ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುವರು. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಸೂಕ್ತವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷಶಾಹಿ ಸಮಾಜವು ಮಹಿಳಾ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಟ್ಟುರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವಿರಬಹುದು, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿರಬಹುದು, ಅದರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ವೈರುಧ್ಯದ ನಿಯಂತ್ರಣವಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರ ಅನುಭವಗಳ ಅಥವಾ ಮಹಿಳೆಯರ ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾವನೆಗಳನ್ನು, ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಸಂಘಟಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಆಯಾ ಕಾಲದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ ವಿನಃ, ಅದು ಅವಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮಹಿಳೆ ಮಾತನಾಡಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಎದುರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕರ ಜಂಡರನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದೇ ವಿನಃ ಅದರ ಕತೃಗಳದ್ದಲ್ಲ.

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹೇಳಿರಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರಿಬ್ಬರೂ ಹೇಳಿರಬಹುದು. 'ಪುರುಷರು' ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿದೆ. Author is dead ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಾದರೆ ಕೃತಿಕಾರರ ಹೆಸರು ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರು ಮತ್ತು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೂಲದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ, ಕಾಲ, ಮೂಲಪಠ್ಯ, ಪಾಠಾಂತರ, ಅನುವಾದ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ.[2] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಾವು ತರಬೇತಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವರು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡ ಹೊರಟಿರುವುದು ಅಷ್ಟು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ 'ಕರ್ತೃ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸ ಹೊರಟಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಬದುಕೇ ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಇದರಿಂದ ಹೊರಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಸೃಜನಶೀಲವಾದದ್ದೆ. ಬದುಕಿನ ಮೂಲದಿಂದ ಅರಳಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಂತ ಈ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮಾನದಂಡವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕರ್ತೃ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಬಾರದು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕರ್ತೃ ರಹಿತವಾಗಿ, ನಿರೂಪಕ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಹಾಡು ಪಾಡು

"ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಈ ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಹಂತಗಳಿವೆ. ಮೊದಲಿನದು, ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿ, ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮೊದಲಾದದ್ದು. ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಹಂತವಾಗಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪಶುಪಾಲನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸ್ಥಿರ ನಿವಾಸಿಗಳು, ಗ್ರಾಮಗಳು ರೂಪಗೊಂಡದ್ದು. ಮೂರನೆಯದು, ಆ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆ ಮೊದಲಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಸ್ವಯಂ ಪೋಷಕ ಸ್ವಭಾವದ ಭೂಸ್ವಾಮ್ಯ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅಡಿಪಾಯ ಬಿದ್ದದ್ದು" (ಕೋಸಾಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ. ಪು.೨೧). ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಘಟ್ಟಗಳು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರಿದವು. ಅವಳ ಶ್ರಮವು ಕುಟುಂಬ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಯಿತಾದರೂ ಅದು ಗಂಡಸರ ದುಡಿಮೆಗೆ ಸರಿಸಮವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಹುಪಾಲು ಕೆಲಸಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕೈ ಪ್ರಧಾನವಾದವುಗಳು. ಬೀಸುವುದು, ಕುಟ್ಟುವುದು, ಕಳೆ ಕೀಳುವುದು, ಸಸಿ ನೆಡುವುದು, ಬಿತ್ತುವುದು, ಮೊಸರು ಕಟೆಯುವುದು ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳ ಕೈಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಈ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳೂ ಕುಳಿತು ಇಲ್ಲವೆ ನಿಂತು ಮಾಡಬಹುದಾದುದಾಗಿವೆ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಬಿತ್ತುವಾಗ, ಸಸಿ ನೆಡುವಾಗ, ಕಳೆ ಕೀಳುವಾಗ, ಕುಳಿತಲ್ಲಿಂದಲೇ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಚಲಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಬಹುದು. ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭತ್ತ ಕುಟ್ಟುವ, ಬಯಲು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಬೀಸುವ ಕೆಲಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. "ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳು ಬೀಸುವ-ಕುಟ್ಟುವ ಹಾಡುಗಳೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಕೆಲಸದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಹಿಳೆಯ ಹಾಡುವ ಧಾಟಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಬೀಸುವಾಗ, ಕುಟ್ಟುವಾಗ ಹಾಡುವ ಹಾಡಿನ ನಾದ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ, ಅಂಬಿಗ ದೋಣಿ ನಡೆಸುವಾಗ, ಕೃಷಿಕ ನೆಲ ಊಳುವಾಗ, ಬಂಡಿ ನಡೆಸುವಾಗ, ಹಾಡುವ ಹಾಡಿನ ನಾದ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಾದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಆಯಾ ಕೆಲಸಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ದುಡಿಮೆಯ ಲಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ನಾದಗಳ ಏರಿಳಿತಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಏರಿಳಿತದ ನಾದವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪದಗಳು ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುಭಾಗ ದುಡಿಮೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯರ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ "ಜನ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಉತ್ಪಾದನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಮನೋಭಾವವೂ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಶ್ರಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ" (ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ. ೧೯೯೫. ಪು. ೬೯)

ಮಹಿಳೆ ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳು, ಲಾಲಿಹಾಡು, ಬಯಕೆ ಹಾಡು ಮೊದಲಾದ ಜೀವನಾವರ್ತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವಳಲ್ಲದೆ, ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳು, ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಹಾಡುಗಳು, ಗೌರಿ ಹಾಡು ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವಳು. ಹಬ್ಬಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹಾಡಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಸೊಲ್ಲುಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಗೀತದ ಮಟ್ಟುಗಳು ಆ

ಜನಪದರ ಅಂತರಾಳದ ಸರಸ-ವಿರಸ, ಜನನ-ಮರಣಗಳ ಸೊಲ್ಲಾಗಿಯೇ ಹಾಡಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ "ಸಂಗೀತದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲಾ ಮಟ್ಟುಗಳಲ್ಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಆಲಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ದಣಿವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.... ಮಹಿಳಾ ಹಾಡುಗಾರರಲ್ಲಿ ಈ ಮಟ್ಟಗಳ ವೈವಿಧ್ಯ ಹೆಚ್ಚು. ಒಂದು ನೋವನ್ನು, ಒಂದು ದುಃಖವನ್ನು ತರತರದಲ್ಲಿ ಗುನಿಗಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಲದೆಂದು ಎತ್ತರದ ದಣಿದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಜೀವ ನಿರಾಳವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸಿರಬೇಕು. ತ್ರಿಪದಿ, ದ್ವಿಪದಿಗಳ ಸೊಲ್ಲು ಪುನರುಕ್ತಿಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಗುರುತಿಸುವ ಜನ ಈಗಲೂ ತಮ್ಮ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ... ಪಠ್ಯದ ಮಟ್ಟು ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಸಂಗೀತದ ಸಂಕೇತ ಧನಿಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಆ ಸಮುದಾಯಯದ ಆಳದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹಾಡಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ವಿವಿಧ ಧನಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಈ ತನಕ ಈ ಮಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ವಿವರವಾದ ಸಂಗ್ರಹ ಕೂಡ ಆಗಿಲ್ಲ" (ಗಣೇಶ ಮೊಗಳ್ಳಿ. ೧೯೯೭ ಪು. ೩೪-೩೫). ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಸಂಗೀತದ ಮಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಇನ್ನಷ್ಟೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕಿದೆ. ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂಗೀತ ಮಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಸಂಗೀತ ಮಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀಯರೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ದಾಖಲಾತಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಪ್ರಧಾನಳಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವಳೆ? ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳಾ ಹಾಡುಗಾರರನ್ನು, ಕಥೆಗಾರರನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಿಸಿರುವರು, ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವರೆ ಇಲ್ಲವೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವರೆ? ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಾದ ಪುರುಷರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವರು, ಅದರ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಬಗೆ ಹೇಗೆ, ಅದರ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಇದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ, ಸಂದೇಹಗಳಿಗೆ, ಹಾಗೂ ಕುತೂಹಲಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣೆಗಳು

೧. ಈ ಕುರಿತು ವಿವರಗಳಿಗೆ ೧. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಹೆಚ್ ಆರ್, ೧೯೩೯, ನಾಗವರ್ಮ ವಿರಚಿತಂ ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನಂ, ಗೌವರ್ನ್‌ಮೆಂಟ್ ಬ್ರಾಂಚ್ ಪ್ರೆಸ್, ಮೈಸೂರು. ೨. ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಎಚ್ ಎಸ್ , ೧೯೪೬, ಛಂದೋಂಬುಧಿ, ಪ್ರಥಮ ನಾಗವರ್ಮರ ವಿರಚಿತಂ, ಶ್ರೀವಾಸ್ತವ ಪ್ರೆಸ್, ಮದ್ರಾಸ್. ೩. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಎಂ ವಿ, ೧೯೬೮, ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು. ೪. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಎಂ ವಿ, ಸಂ., ೧೭೦, ಉದಯಾದಿತ್ಯಾಲಂಕಾರಂ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು. ೫. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ, ಮತ್ತು ಇತರರು ಸಂ., ೧೯೭೩, ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ, ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೬. ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಮುಳಿಯ, ೧೯೭೩, ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ವಿವೇಕ, ಗೀತಾ ಬುಕ್‌ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು. ೭. ಬಸವರಾಜು ಎಲ್, ೧೯೭೪, ಕನ್ನಡ ಛಂದಸಂಪುಟ, ಗೀತಾ ಬುಕ್‌ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು. ೮. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಎಂ ವಿ, ೧೯೭೪, ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕೊಡುಗೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು. ೯. ಎಸ್ ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣ ಭಟ್ಟ, ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ ಛಂದೋಗತಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ೧೯೮೦, ಗೀತಾ ಬುಕ್‌ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು. ೧೦. ಸೀತಾರಾಮ್ ಜಾಗೀರ್‌ದಾರ್, ೧೯೮೪, ಛಂದೋರಚನಾ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು, ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೧. ರೆವರೆಂಡ್ ಎಫ್ ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ೧೯೮೮, ನಾಗವರ್ಮ್ಸ್ ಕೆನರೀಸ್ ಪ್ರೋಸೊಡಿ, ಏಷ್ಯನ್ ಎಜುಕೇಶನಲ್ ಸರ್ವೀಸಸ್, ನ್ಯೂ ಡೆಲ್ಲಿ. ೧೨. ಮಿತ್ರಾ ಅ ರಾ, ೧೯೯೦, ಛಂದೋಮಿತ್ರ, ಕಾಮಧೇನು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೩. ಕರ್ಕಿ ಡಿ ಎಸ್, ೧೯೯೨, ಕನ್ನಡ ಛಂದೋವಿಕಾಸ, ಭಾರತ ಬುಕ್ ಡಿಪೋ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ. ೧೪. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ, ೧೯೯೩, ಛಂದೋತರಂಗ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೫. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಭಟ್ಟ ಯು, ೨೦೦೩, ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಛಂದಃಶಿಲ್ಪ, ಅಭಿರುಚಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು ಈ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

೨. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮೂಲಕ. ಆರ್ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರರು **ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿ ಚರಿತೆ** ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ತಂದರು. ಇವರ ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗ ೧೯೦೭ರಲ್ಲಿ ಬಂದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಭಾಗ ೧೯೧೦ರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಭಾಗ ೧೯೨೯ರಲ್ಲಿ ಬಂದವು. ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರ್.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. (ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ತಾರಕೇಶ್ವರ್ ವಿ ಬಿ, ೨೦೦೩, ಪು. ೨೩-೩೬) ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತೆಯು ಆರ್ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದ ಮೊದಲ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಆರ್ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ತಂದ ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆಯ ಮೂರು ಭಾಗಗಳು. ಆರ್ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಎಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆಯು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವತ್ತಿಗೂ ಕರ್ತೃ, ಕೃತಿ, ಕಾಲ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ಕರ್ತೃ, ಕೃತಿ, ಕಾಲ ಎನ್ನುವ ಮಾನದಂಡಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

೩

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ : ಅಧ್ಯಯನ ನಿರೂಪಣೆಗಳು

ಫಿನ್‌ಲ್ಯಾಂಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾತೃಭೂಮಿಯ ಕುರಿತಿರುವ ಅಪಾರ ಪ್ರೇಮ ಹಾಗೂ ಇದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ, ಈ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಧನವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆಯಿತು. ಯುರೋಪು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಜನಾಂಗ, ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಸಂಗಮ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾದ 'ರಾಜ್ಯ' ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮರೂಪಿಯಾದ ಆಂತರಿಕ ವಿಭಜನಗಳಲ್ಲದ ಅಂತರ್ಭೇದಗಳಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಸತ್ವವೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಲ್ಪನೆ" (ವಿಜಯ್‌ಪೂಣಚ್ಚ ತಂಬಂಡ. ೧೯೯೬. ಪುಟ. ೨೮). ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ನಮ್ಮವರೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದರು. ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಆದರ್ಶವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಬಹು ಧರ್ಮ, ಬಹು ಜಾತಿ, ಬಹು ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿವೆ. "ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಮಾತೃಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಂತ ಭಾಷೆಗಳಾದ ಸುಮಾರು ೩೦೦೦ದಷ್ಟು ಆಡುಭಾಷೆಗಳಿವೆಯೆಂದು ಸರ್ವೇಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ" (ರಾಮಾನುಜನ್ ಎ.ಕೆ. ೨೦೦೨, ಪು,೪) ಭಾರತಕ್ಕೆ ಏಕರೂಪ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾದರಿ ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ನಮ್ಮವರು ಯುರೋಪಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿಯಂತೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಕಾರ್ಯವು ನಡೆಯಿತು.

ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ/ಅಧ್ಯಯನಗಳು

ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸುಮ್ಮನೆ ಜರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ರಾಜಕಾರಣವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು, ತನ್ನಿಂದ ತಾನೆ, ಏಕಾಏಕಿ ಸಂಭವಿಸುವಂತದ್ದಲ್ಲ. ಅಂದಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಭಾರತೀಯರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು, ಸ್ಥಳೀಯರ ಪರಂಪರಾನುಗತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಲಿಖಿತ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ಮೂಲಗಳೆರಡರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳೆರಡನ್ನು ೧೮ನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದರು. ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ, ಕಿಟೆಲ್‌ರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ, ಅಬೆದುಬೊಯ್ ಅವರ Hindu manners Customs and Ceremonies ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದ ಜಾನಪದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆ ಇಲ್ಲವೆ ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳೆ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯರ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ವಿದೇಶಿಯರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದವು. "ಸ್ಥಳೀಯರ ಮನೋಭಾವ" ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಪುರುಷರ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಧಿಯೊಳಗಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಮನಸ್ಸನ್ನು, ಹಾಗೂ ಅವರ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಫ್ಲೀಟ್, ಗೋವರ್, ಕಿಟೆಲ್, ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್ ಮೆಕೆಂಜಿ ಮೊದಲಾದ ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ನಮ್ಮವರಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಯಿತು. ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನು ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸುವರು. ಭಾರತೀಯರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೂ, ಅವರ ಸಂಗ್ರಹದ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ

ಆಡಳಿತವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ, ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ಸನಾತನ ವೈದಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ಮಾಹಿತಿಗಳೆರಡನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು.

ಭಾರತೀಯರು ತಮಗೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು, ಓರಿಯಂಟಲ್ ವಿದ್ವತ್ ಪ್ರಪಂಚ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಆದರ್ಶವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರು. "...ಭಾರತವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ಇಂಗ್ಲೀಷರು, ಸಂಸ್ಕೃತವು ತಾವು ಗುರುತಿಸಿದ ಇಂಡೋ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಭಾಷಾ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲವೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಸುಮಾರು ೩೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯದಾದ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಸತ್ವವು ರಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನಂಬಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸುವರ್ಣಾಕ್ಷರಗಳಿಂದ ಬರೆದಿಡಬಹುದಾದ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಈಗ ಹೀನಾಯಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇಳಿದಿದೆ, ಅಧಃಪತನಗೊಂಡಿದೆ. ಭಾರತವು ತನ್ನ ಗತ ವೈಭವವನ್ನು ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಮಾತ್ರ ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ..." (ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ. ಸೀಮಂತಿನಿ ನಿರಂಜನ. ೧೯೯೪. ಪು.೪-೫). ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ಹಾಗೂ ಆತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತವನ್ನು ಆದರ್ಶವಾದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು. ಇವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಕ್ಲಾರೀಸ್ ಬೇಡರ ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕೃತ ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. "...ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಗರೀಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ವಿರಕ್ತ ಪ್ರೇಮ, ಸ್ವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪರಿಮಿತ ನಿಷ್ಠೆ, ಇವು ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರಧಾನ ಗುಣಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಆರ್ಯನ್ ಮಹಿಳೆಯರ ಗುಣಗಳಿಂದ ಇಂದಿಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಿಳೆ ಕಲಿಯುವುದು ಬೇಕಾದಷ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದು ಬೇಡರಳ ವಾದ. ಮಹಿಳೆಯರ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯ ಸತಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬೇಡರ್ ಮತ್ತಿತರು ಹೊಂದಿದ್ದರು (ಸೂಸಿ ಥಾರು ಮತ್ತು ಲಲಿತ ಕಲೆ. ೧೯೯೩. ಪು ೬೭-೬೮).

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ಹಾಗೂ ಆತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜೇಮ್ಸ್‌ಮಿಲ್ಲರ್ ಅವರಂತಹ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಆವತ್ತಿನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮಟ್ಟದೊಂದಿಗೆ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಬರ್ಬರತೆಯನ್ನು ಬೆತ್ತಲುಗೊಳಿಸಿದರು. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೆಟ್ಟದಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾರತೀಯರು ಅಸಂಸ್ಕೃತರು, ಅನಾಗರಿಕರು

ಎಂದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅವರನ್ನು ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆ ಎಂದರು. ಇದನ್ನು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ಮತ್ತು ಆತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಹಾಗೂ ರೊಮೇಶ್ ಚಂದ್ರರಂತಹ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಹೊರಡಿಸಿದ ಸತಿ ಸಹಗಮನ ಹಾಗೂ ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ ಕೆಲವು ಭಾರತೀಯರು, ಅವರ ಜೊತೆ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ಚಳವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭಾರತೀಯರು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನಾಗರಿಕರು ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಹಠವಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಛಲದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಸಹಗಮನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದವು. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವರ್ಚಸ್ಸಿನ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅನಾಗರಿಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಈ ಎರಡೂ ವೈಚಾರಿಕ ಪಂಥಗಳು ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಪುರುಷರು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಿರ್ವಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ವೇದಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಿದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸುಧಾರಣಾ ನೀತಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಭಾರತೀಯರು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸಿದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣಾ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ ಭಾರತದ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಪುರುಷರು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಲು ಹೊರಟರು. ಮಹಿಳೆಯ ಭಾವನೆಗಳೇನು, ಅವಳೇನು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ, ಅವಳ ಅಗತ್ಯತೆಯೇನು ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೊಸ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದವು. ಹೀಗಾಗಿ, ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮತ್ತು ಚಳವಳಿಗಳು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿಗೆ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ತಿರುವುಗಳನ್ನು ನೀಡಲಿಲ್ಲ.

ಅಂದಿನ ಈ ಒಟ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ಘಟನೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ವೈದಿಕ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದವು. ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕು ಈ ಎರಡು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಅಲಗಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿತು.

ಆದರೂ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ವಾದ ಮತ್ತು ಜೇಮ್ಸ್‌ಮಿಲ್‌ರ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯವಾಗಿ, ಅಪ್ಯಾಯಮಾನವಾಗಿ ಕಂಡದ್ದು ಮ್ಯಾಕ್ಸಮುಲ್ಲರ ಹಾಗೂ ಆತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು.

"ವಸಾಹತುಪೂರ್ವ ಭಾರತವೆಂದರೆ ವೇದಕಾಲೀನ ಭಾರತವೂ, ನಿಜವಾದ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯೆಂದರೆ ಆದರ್ಶೀಕೃತ ಆರ್ಯ ಕುಲಾಂಗನೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯೆಂದೂ"(ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ, ಸೀಮಂತಿನಿ ನಿರಂಜನ. ೧೯೯೪. ಪು. ೬) ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ಹಾಗೂ ಬೇಡರಳ ನಿರ್ವಚನವನ್ನೇ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಈ ಮಾದರಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನರಿಂದ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತಲ್ಲದೆ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ನಿಂತಿತು. ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಿದೆ, ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ, ಅದು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲು, ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಭಾರತೀಯರ ಕುರಿತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮವರು ಮಾತನಾಡಿದರು.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ಪಂಥವೇ ಆಗಿರಲಿ, ಜೇಮ್ಸ್‌ಮಿಲ್ಲರ ಪಂಥವೇ ಆಗಿರಲಿ, ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ನ್ಯಾಯೋಚಿತವಾದುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ಅದೇ ತಾನೇ ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಪುರುಷರಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುಸು ಮುರುಸನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದವು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಭಾರತೀಯರ ಬಗೆಗೆ ಮಾಡಿದ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಅವರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದವು. "ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿರುಚಿದುದರ ಮುಜುಗರ ಒಂದು ಕಡೆ, ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಪ್ರಗತಿಪರ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಗಳ ಎದುರು ಕಳಾ ಹೀನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ಸಮಾಜ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಅವರನ್ನು ಕಾಡಿದವು. ಅವರು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಗಳಿಗಾಗಿಯೂ, ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಒಂದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಿಸತೊಡಗಿರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಂದಿ ಹಿಂದೂ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದವರಾದರೂ ಅವರ ನಡುವೆ ವಾಸ್ತವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳಿಗೂ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ"(ಶರ್ಮ ಆರ್ ಎಸ್, ೧೯೯೯, ಪು.೧೧).

ಭಾರತೀಯರು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ಪಂಥದಂತೆ ಆರ್ಯನ್ (ವೈದಿಕ) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವರಂತೆ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದವರನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದರು. ವಿದೇಶಿಯರು ಭಾರತೀಯರ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿದರೆ ಭಾರತೀಯರು ಜನಪದವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸ ತೊಡಗಿದರು. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ಪಂಥದಂತೆ ಆರ್ಯೇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಭಾರತೀಯ

(ವೈದಿಕ) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವನತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು, ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಅವೈದಿಕರಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸತೊಡಗಿದರು.

ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದೆ ಇವಿಷ್ಟು ಕಾರಣಗಳಿದ್ದವೆ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳೇನಾದರೂ ಇದ್ದವಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ತಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ನಮ್ಮವರು ಯಾವ ಆತಂಕಗಳಿನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು? ಮಹಿಳೆ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದರ ಕುರಿತು ಯಾವ ರೀತಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರಿದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದವೆ? ಅವುಗಳು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿವೆ? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹಾಗೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿವೆ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ, ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ : ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳು

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತಕರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು? ಮಹಿಳೆಗೂ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ, ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು? ಅಂದಿನ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಏನೆಂದು ಅರ್ಥೈಸಿದರು. ಈ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದ ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ನೀಡಿತು. ೨೨-೧೧-೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ೯ನೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಮಂಡಿಸಿದ **ಹಳ್ಳಿ ಹಾಡುಗಳು** ಎನ್ನುವ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿನ ಆಶಯಗಳು **ಗರತಿಯ ಹಾಡು** ಸಂಗ್ರಹದ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಲ್ಲಿ ಮಧುರಚೆನ್ನರೂ ಒಬ್ಬರಾಗಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಧುರಚೆನ್ನರು **ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು** ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರ ಹಾಡುಗಳು, ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳು ಎಂದು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳ ಕುರಿತು ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಭಾವುಕರಾಗಿಯೇ ಹೇಳುವರು: "ಅಹಹ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು! ಅವರ ಹೃದಯವೋ ಎಳೆ ಬಾಳೆಯ ಗೊನೆಗಿಂತ ಕೋಮಲ. ಇಂತಹ, ಸುಕುಮಾರ ಹೃದಯದಿಂದ ಹೊರಟ ಭಾವನೆಯ ತೆರೆಗಳು ಎಳೆಯ ಮಕ್ಕಳ ಅರೆನಗೆಯ ಅಲೆಗಳಂತೆ ಮನೋಹರವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಆ ತೆರೆಗಳೋ ಬಿರುಗಾಳಿಗೆದ್ದ ಸರೋವರದ ತೆರೆಗಳಂತೆ ಭಯಂಕರವಾದುವುಗಳಲ್ಲ; ಮನೋಹರವಾದ ಬೆಳ್ದಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಮಂದ ಮಂದವಾಗಿ ಸುಳಿಯುವ ಸುಂಗಧ ಮಾರುತನಂತೆ ಮೆಲ್ಲ ಮೆಲ್ಲನೆ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಬಂದು ನಮ್ಮ ಬಗೆಯನರಳಿಸುವದೇ ಈ ಅಲೆಗಳ ಧರ್ಮವು' ಮುದ್ದು ಬೀರಿ ಕುಣಿಯುವ ಕುವರನು ಆವ ಸುಕುಮಾರ ಹೃದಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದನೋ ಆ ಹೃದಯದಿಂದಲೇ ಈ ಭಾವನೆಯ ತೆರೆಗಳು ಮೂಡಿ ಮುಂದುವರೆದವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಅಲೆಗಳಿಗೆ ಆ ಎಳೆಗುವರನ ಎಳೆ ನೋಟದಂತಹ ಚಿತ್ತಾಕರ್ಷಣೆಯ ಬಂದಿದೆ. ಎಳೆ ಮಗುವಿನ ಆಟದಲ್ಲಿ, ಎಳೆ ಮಗುವಿನ ನೋಟದಲ್ಲಿ, ಎಳೆ ಮಗುವಿನ ಅಕ್ಕರತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆಕೃತಿಮತೆಯಿರುವುದೋ ಹಾಗೆ ಈ ಹೆಣ್ಣೆದೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಕೃತಿಮತೆಯಿರುತ್ತದೆ." (ಮಧುರಚೆನ್ನ. ೧೯೬೭. ಪು.೨೪೮). ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಈ ಮಾತುಗಳು ಮುಂದಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರನೇಕರನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವು. ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರೆದು ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕು: "ನಾನು ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿದುದು ಆವ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕುರಿತು? ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸುಳಿಗಾಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕದಂತವರನ್ನು ಕುರಿತು. 'ಟಿಸ್‌ಪಿಸ್' ಎಂದು ಮಾತನಾಡುತ್ತ ಗಂಡಸರೊಡನೆ ತಿರುಗಾಡುವ ಗಂಡರಾಮೆಯರ ಹೃದಯವು ಇಷ್ಟೊಂದು ಕೋಮಲವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ನಾನರಿಯೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಮಾನವಂತೆಯರ ಹೃದಯವು ಮಾತ್ರ ಕೋಮಲವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ." (ಪು. ೨೪೯). ಮಹಿಳೆಯರು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗ ಕೂಡದು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆ ಮಧುರಚೆನ್ನರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದವು. ಬಂಗಾಲ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಕಲ್ಯಾಣಮ್ಮನವರು ೧೯೧೩ರಲ್ಲಿ ಶಾರದಾ 'ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾಜ'ವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರಲ್ಲದೆ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು 'ಸರಸ್ವತಿ'ಎನ್ನುವ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಳೆದ ವನಿತಾ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ವಿಶೇಷ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿತು.

ಅಲ್ಲದೆ ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿತು. ಹೀಗೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು, ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಮಹಿಳೆಯರ ಈ ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣಾ ನೀತಿಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅನೇಕ ಜಡ ಮನಸ್ಸುಗಳು ತಳಮಳಕ್ಕೊಳಗಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗುವುದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಳಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದುಕೊಂಡರು. ಅರವಿಂದರಂತಹ ಮಾನವತಾವಾದಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದ ಮಧುರಚೆನ್ನರಂಥವರು ಕೂಡ ಮಹಿಳೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಲಿಯುವುದೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದೆಂದಲ್ಲ. 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆ'ಯೆನ್ನುವುದು 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂದು ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯುವುದೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಅನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ಮವರನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇಂದಿಗೂ ಈ ನಂಬಿಕೆ ಬದಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಯರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಚನೆ ಛಿದ್ರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ನಂಬಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಿಳೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರೆ 'ಗೃಹ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಯಾರು ಕಾಪಾಡಬೇಕು? ಗೃಹವು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದೇ ನಂಬಿದ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಅಂದಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ.

ಯುರೋಪು ತನ್ನ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ-ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಭಾರತದ ಭೌತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸತೊಡಗಿದಾಗ ನಮ್ಮವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಕುಟುಂಬವು ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದುಕೊಂಡರು. 'ಕುಟುಂಬ' ಅಂದರೆ 'ಮಹಿಳೆ' ಎಂದೇ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. 'ಆಧುನಿಕತೆ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ವಿಘಟಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮೂಲ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪುರೋಗಾಮಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾದ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಅಪಾಯವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುಟುಂಬ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸತೊಡಗಿದರು.

"ಗೃಹವೇ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗುಣಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ. ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸಿ ಬೆಳೆಸುವ ಪ್ರಧಾನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಗೃಹಣಿಯರೇ, ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೊರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಲಿ ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಮೂಲತಃ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ (ಅಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಹಜ) ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವರು ಮೂಲತಃ ಪಾಶ್ಚಾತೀಕರಣಗೊಳ್ಳಬಾರದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ /ಭೌತಿಕ ಗುಣಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ/ಪುರುಷರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಈ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಸರ್ವದಾ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಂದೆ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿತು" (ಪಾರ್ಥಾ ಚಟರ್ಜಿ. ೧೯೯೪. ಪು. ೭೨). ಹೀಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪುರುಷರು ತಮ್ಮನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ನಿಖರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರು. ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವಿಮುಖವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು. ಅದರರ್ಥ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಇದ್ದವು ಎಂದಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಸಮಾಜದತ್ತ ಬಹಳ ನಾಜೂಕಾಗಿ ತಿರುವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀ ಬದುಕನ್ನು ಮೂಲ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವರು ಹಾಗೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವವರು ಪುರುಷರಾದರೆ, ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದವರು, ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದವರು ಮಹಿಳೆಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತೀಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಲೆ ತೂರಿಸಕೂಡದು ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ನೇರವಾಗಿ 'ಗೃಹ'ವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ತಲ್ಲಣಿಸಿದರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಗೃಹ' 'ಖಾಸಗಿ' ಸಂಗತಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣಾ ನೀತಿಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯೊಡ್ಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣಾ ನೀತಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯರಿಂದಲೇ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧವನ್ನೆದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾವಲುಗಾರರನ್ನಾಗಿಸಿ ಗೃಹ ಬಂಧನದಲ್ಲಿರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧಾಳಿ ಸಹಜವಾದುದು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಗೃಹದೊಳಗೆ ಕಾಲಿಟ್ಟರೆ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು, ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಮಹಿಳೆ ಪುರುಷನಂತೆ ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರೆ, ಅವನಂತೆ ಅವಳೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧಾಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶಿಷ್ಟಚಾರ'ವನ್ನು ಮರೆಯುವಳು. ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರೂಪಿಸಿದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣಾ ಕಾನೂನುಗಳು ಅವಳ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬದ ಮೇಲೆ ಅಗಾಧ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರುತ್ತಿವೆ ಎಂದುಕೊಂಡರು. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರೂ ಹೊರಗೆ ಬಂದರೆ ಗೃಹವನ್ನು ಅಂದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಯುವವರು ಯಾರು? ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಸಂದೇಹಗಳು ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡಿದವು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಮಾನವನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮರು ರೂಪಿಸತೊಡಗಿದರು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಿಸಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಗಂಡಸಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗೃಹದೊಳಗೆ ಇರುವ ಹಾಗೂ ಇರಬೇಕಾದ ಹೆಣ್ಣು, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕಾದುದು ಅವಳ ಗುರುತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎನ್ನುವುದು ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ಧೋರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಮಧುರಚೆನ್ನರು, ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ, ಅಂಥವರನ್ನು 'ಗಂಡರಾಮೆಯರು' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಆಧುನೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ನವೀನ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕೆಣಕಿ, ಅವರನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಮಹಿಳೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದರೆ, ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ, ಥಳುಕು ಬಳುಕಿನ ಜೀವನ ನಡೆಸುವಳು, ಒರಟು ಹಾಗೂ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿಯಾಗುವಳು. ಅಕ್ಷರಲೋಕಕ್ಕೆ ಪರಿಚಿತಳಾದ ಸ್ತ್ರೀಯು, ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಹಳ್ಳಿಯ ಮಾನವಂತೆ'ಯರ ವಿರುದ್ಧ ರೂಪವಾಗಿದ್ದಳು.

ಮಹಿಳೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಕುರಿತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹುಸಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಂಡರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಮಹಿಳೆ ಎಳೆಯ ಮಕ್ಕಳಂತೆ ಅಪ್ರಬುದ್ಧ ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸಿದರು. ಅಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಸಂರಕ್ಷಿಸಬಲ್ಲಳು ಎಂದುಕೊಂಡರು. ಸ್ತ್ರೀ, ಎಳೆ ಮಗುವಿನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ

ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಗೆ ಕಾಲಿಟ್ಟರೆ ಆಕೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಡ್ಡಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ, ಮಹಿಳೆ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಕೂಡದು. ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಹೇಳಿದ 'ಅನ್ಯ ಭಾಷೆ' ಹಾಗೂ 'ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾದವರನ್ನು "ಮಾನಬಿಟ್ಟವರು" ಎಂದು ಪ್ರಚಾರ ನೀಡತೊಡಗಿದರು. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣ ವಿರೋಧಿ ನೀತಿಗಳೇ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ನೆಲೆಸಿರುತ್ತಾರೆ', 'ತಾಯಿಗಿಂತ ದೇವರಿಲ್ಲ' ಈ ಮೊದಲಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಬಲವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಕಿಯರನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದರು. ಹಾಗೂ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದವು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಂದಿನ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ಗೃಹದ ಕುರಿತು ತಮಗಿರುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮೌಲ್ಯ ತಂದುಕೊಟ್ಟರು.

ಗರತಿ, ಕಾಂತೆ, ಜನಪದಗಳ ಸಮೀಕರಣ

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಧಾಳಿಯಿಂದ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಹಾಕಲಾಯಿತು. ೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ **ಗರತಿಯ ಹಾಡು** ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಾವುವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಏಕೆ ಮೂಡತೊಡಗಿತು. ಅದರ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣಗಳಾವುವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಹೇಳಿದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ **ಗರತಿಯ ಹಾಡು** ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. "ಗೃಹಣಿ ಗೀತವೆಂದು ಈ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಡಬೇಕಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಭಾವ ಸಿದ್ಧವಾದ ಉದಾರ

ಹೃದಯದ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಇದು ಗೀತೆಯಾದೀತೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ. ಆದರೆ ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ಸೊಗಸು ಗೃಹಣಿ ಗೀತದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಬ್ಬ ಸಹೃದಯರು ಹೇಳಿದರು. ಅದು ನಿಜವೇ..." (ಬೇಂದ್ರೆ ದ.ರಾ.೨೦೦೦. ಪು.೧೨-೧೩) ಎಂದು **ಗರತಿಯ ಹಾಡು** ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆದುಕೊಟ್ಟ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರು ಹೇಳಿರುವರು. 'ಗರತಿ' ಈ ಪದವೇ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದು, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೀಮಿತ ಬದುಕಿನ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ತಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯೊಡ್ಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಆತಂಕಗೊಂಡ ಅಂದಿನ ಚಿಂತಕರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಗರತಿ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಹಾಗೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾದವರನ್ನು ಎತ್ತಿ ಕಟ್ಟುವ ತಂತ್ರ ಇಲ್ಲಿದೆ. "ಇಲ್ಲಿ ಕಾಂತೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು 'ಹೆಂಡತಿ' ಎಂಬ ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಸ್ತ್ರೀಜಾತಿ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು......ಆ ಹೃದಯ, ಆ ದುಃಖ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ 'ವಜ್ರಕುಸುಮ' ಅಸಾಧಾರಣೋಕ್ತಿ, ಧ್ವನಿಪ್ರಾಣವಾದ ಸ್ವಭಾವ, ವಸ್ತು ಸಹಜ ನಿವೇದನ ಪದ್ಧತಿ-ಒಂದೆರಡೆ-ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹುಟ್ಟುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ವೇದಗಳು ದೇವನಿಃಶ್ವಸಿತಗಳಾದಂತೆ ಸ್ತ್ರೀ ಹೃದಯದ ನಿಃಶ್ವಸಿತವೇ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹದು. ಸರಸ್ವತಿಯಿಲ್ಲದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವುಂಟೆ?" (ಬೇಂದ್ರೆ ದ.ರಾ. ೨೦೦೦, ಪು.೬-೭) ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿಯ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಈ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಗರತಿ', 'ಕಾಂತೆ' ಎಂದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಕಾಂತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು 'ಹೆಂಡತಿ' ಎನ್ನುವ ಸೀಮಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದರೂ ಅವರ ಒಟ್ಟು ವಿಚಾರಗಳು ಆ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಗರತಿ ಹಾಡಾಗಿಸಿದ ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರು ಸ್ತ್ರೀ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜಾತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿದರು. ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಹೇಳಿದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳು ಕೂಡ 'ಗರತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಗರತಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿ ಹೆಣ್ಣು ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತನಾಡಬೇಕೆಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ಸ್ತ್ರೀ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಶಕ್ತಳಾಗಿರುವಳೇ ಹೊರತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗೃಹ ಕಲ್ಪನೆಯೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು 'ಗರತಿ ಹಾಡು' ಎಂದು ಕರೆದರು. ಮತ್ತು ಅಂಥವುಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಪಾಲಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿಸಿ,

ಅವುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಅವರ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇರಿದರು.

ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿನ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಉಪದೇಶಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆಳದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ದೊರೆತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಮರೆಯದಿರಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ಕುವರಿಯರಿಗೆ ಕಲಿಸಲು ಹೇಳುವ ಕಿವಿಮಾತು ಇದಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಓದಲು ಶಕ್ತರಾದವರು ಅಕ್ಷರಬಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು, ಹಾಗೆ ನವೀನ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಹಾಗೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷರು. ಅವರು ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಓದುಗರು ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ 'ಗೃಹ'ವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸೋಂಕಿನಿಂದ ಸಂರಕ್ಷಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಉದ್ದೇಶವು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ.

ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ (೧೯೩೫)ಯಲ್ಲಿ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯು ಐದು ಪುಟಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅರ್ಧ ಪುಟಗಳು ಕವಿ-ಕಾವ್ಯ-ಕಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಿದೆ. ಕವಿ-ಕಾವ್ಯ-ಕಲೆಯ ಕುರಿತು ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಬೆಳೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯು ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆಯಾ? ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದ್ದು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುನ್ನುಡಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ, ಕವಿ-ಕಾವ್ಯ-ಕಲೆಯ ಕುರಿತು ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವುಗಳು ಪುರುಷ ಸೂಚಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. "...ಸೃಷ್ಟಿ ಜನನಿಯ ಇದಿರಿಗೆ ಸರಳವಾದ ಶಿಶು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಾವು ಹರಿದಾಡ ಬಲ್ಲವಾದರೆ, ಆಗ ನಾವು ಕಾವ್ಯ ದೇವಿಯ ಕೃಪೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಬಲ್ಲೆವು. ಇದೀಗ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ತಿಳಿಹೃದಯದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಪುರಾತನ ಕೃತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ನಮ್ಮನ್ನು ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸದಿರಲಾರದೆಂದು ನನ್ನ ಶ್ರದ್ಧೆ..."(ಮಧುರಚೆನ್ನ. ೨೦೦೦. ಪು.೧೭೦) ಎಂದು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಅವರ ನಿರ್ವಚನವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತಿರುವ ಗ್ರಹಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಹೇಳಿದ 'ತಿಳಿ ಹೃದಯದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು' ಸಮಾಜದ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುವರು? ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿರಬೇಕು, ಅಂತಹ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಮಾಜವು ಏನೆಂದು

ಕರೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಕಾವ್ಯಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೂಡ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಎದುರಿಗೆ ಶಿಶು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹರಿದಾಡಿದರೆ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವ ಅವರ ಮಾತು 'ಪ್ರಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಶಾಲೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ, 'ಶಿಶು'ವನ್ನು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ನೋಡಿ ಕಲಿಯುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿಯರನ್ನಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಳು. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಕಾವ್ಯ ಕಲೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದ್ದರೆ ಸರಳತೆಯಿಂದ ಇರಬೇಕು. ವಿದ್ಯೆ ಸಿದ್ಧಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅಹಂ ಸಲ್ಲದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಕಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದ್ದರೆ ಸರಳತೆಯಿಂದ ಇರಬೇಕು; ಶಿಶುವಿನ ಹಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದಿರುವರು. ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಇಲ್ಲವೆ ಅಹಮಿಕೆಯು ಪುರುಷಭೂಷಣ ಗುಣವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸರಳತೆಯು ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಅಂಥವಳನ್ನು 'ಗರತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಕಲೆಯನ್ನು ಸಿದ್ದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸರಳಗುಣವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ಕಲೆಯು ಅಹಮಿಕೆಗೆ ಒಲಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು "ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು" ಎನ್ನುವ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಸುಕುಮಾರ ಹೃದಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ಎಳೆಯ ಮಕ್ಕಳ ಅರೆ ನಗೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ: "ಸುಕುಮಾರ ಹೃದಯದಿಂದ ಹೊರಟ ಭಾವನೆಯ ತೆರೆಗಳು", "ಎಳೆಯ ಮಕ್ಕಳ ಅರೆನಗೆಯ ಅಲೆಗಳಂತೆ" ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಮನೋಹರವಾಗಿ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಿರುವರು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವಾಗ ಶಿಶುಬುದ್ಧಿ, ಸುಕುಮಾರ ಹೃದಯ ಹಾಗೂ ಎಳೆ ಮಕ್ಕಳ ಅರೆನಗೆಯಂತಹ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತವೆ.

೧೯೩೬ರಲ್ಲಿ ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು **ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು** ಎನ್ನುವ ಜನಪದ ಗೀತ ಸಂಕಲವನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಈ ಸಂಕಲನದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿನ ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರ ಮಾತುಗಳು ಗರತಿ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿನ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ "ಈ ತ್ರಿಪದಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಜೀವನವೇ ದೇವತೆ, ಹೆಣ್ಣುಗಳೇ ಋಷಿಗಳು. ಇದೇ ಕಾಂತಾ ಸಮ್ಮತಿ, ವೇದದ ಜಡ ನೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ಮನಸ್ಸು ಕಾಂತೆಯರ ಮೋಹನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದುನಿಂತ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಲ್ಲ ಕಾಂತಾ ಸಮ್ಮತಿಯೇ, ಕಾಂತೆಯೇ. ಇದರ ವಾಣಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಜಡ ಹೃದಯವಿಲ್ಲ!!!!" (ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಗೊರೂರು. ೧೯೯೯.

ಪು. iv-x). ಎಂದಿರುವರು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಕಾಂತಾ ಸಮ್ಮಿತಿ'ಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಈ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿನ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ತೆಗೆದಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ, ಅದು ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ನಿರ್ವಚನವಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಾಗಲಿ, ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ ಅವರಾಗಲಿ ಹೇಳುವ ಕಾಂತಾಸಂಹಿತೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾತುಗಳು ಮೋಹಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಕಾಂತಿಯುತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯೊಳಗೆ ಮೋಹಕವಲ್ಲದ ಹಾಗೂ ಕಾಂತೆಯುತವಲ್ಲದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಕೆ ಹೇಳಕೂಡದು ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು, ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ನುಂಗಿಕೊಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಮೋಹಕವಾಗಿಯೇ ಮಾತನಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರೀಕ್ಷೆಯು ಅವಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಿರುವ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾಂತಾ ಸಮ್ಮಿತಿಯು ಅವಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಾರುವ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿದ್ದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ನಿರ್ವಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ಈ ಬಗೆಯ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮೂಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೇ ಎನ್ನುವುದರ ಶೋಧವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ವಿಘಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಮೂಲದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪುರೋಗಾಮಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವಳು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಅದುವರೆಗೆ ದಕ್ಕದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತ 'ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆ' ಎನ್ನುವ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಬಂಧಿಸಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಡೆಯಿತು. ಮಧುರಚೆನ್ನರು "ಟಿಸ್‌ಪಿಸ್ ಎಂದು ಮಾತನಾಡುತ್ತ ಗಂಡಸರೊಡನೆ ತಿರುಗಾಡುವ ಗಂಡರಾಮೆ"ಯರಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಇರುವುದರ ಕುರಿತು ಅನುಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ "ಹಳ್ಳಿಯ ಮಾನವಂತೆ"ಯರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಮಾತಿನ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಮಹಿಳೆಯರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಕೂಡದು ಎನ್ನುವುದಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಏಕಮುಖವಾಗಿ

ಉಳಿಯುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಜಡಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದ, ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದ ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸೊಕೊಂಡು ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗಿನ ಭಾಷೆ : ನಿರೂಪಣೆಯ ರಾಜಕಾರಣ

ಜೀವನ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿನ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದವರು ಪುರುಷರು. ಈ ಲಾವಣಿಗಳ ಕುರಿತು ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಾದ ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಮತ್ತು ಧೂಲಾ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: "ಶೃಂಗಾರ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಸುಶಿಕ್ಷಿತರಿಗೆ ಅಸೌಜನ್ಯವೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕವಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅಗಾಧ ವೈಖರಿಯನ್ನು ತೋರಿಕೊಡುವುದಷ್ಟೇ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ" (ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸಿಂಪಿ. ಮತ್ತು ಧೂಲಾ ಪಿ. ೨೦೦೦. ಪು.೧೦೭) ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಹೇಳುವ ಅಂದಿನ 'ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು' ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಹಾಗೂ ಮೇಲ್ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರು, ಅವರು ಹೇಳಿದ 'ಸುಶಿಕ್ಷಿತರಿಗೆ ಅಸೌಜನ್ಯವೆಂದು ಕಾಣುವ ಸಂಗತಿಗಳು' ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳು. ಲಾವಣಿಕಾರರು ಹೇಳಿದ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿನ "ಕವಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅಗಾಧ ವೈಖರಿ"ಯನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಸಂಗ್ರಹಕಾರರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. **ಜೀವನ ಸಂಗೀತ**ದಲ್ಲಿನ ಬಹುಪಾಲು ಲಾವಣಿಗಳು ಶೃಂಗಾರ ಲಾವಣಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಲಾವಣಿಗಳು ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಅಂಗ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು, ಹಾಗೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಕುರಿತು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತವೆ. ಲಾವಣಿಕಾರರು ಹೇಳುವ ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅಗಾಧತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷರು ಹೇಳುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ವಸ್ತು ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಶೀಲ-ಅಶ್ಲೀಲತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗಿರುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಹೇಳುವ ಭಾಷೆಯ ಕುರಿತು ಹಾಗೂ ವಸ್ತು ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು, ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರಿದೆ. ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿನ 'ಸೋಬಾನೆ ಹಾಡುಗಳ' ಕುರಿತು ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪನವರು ಬರೆದ ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: "...ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೃಂಗಾರವನ್ನು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೇ ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದು ಸೋಬಾನದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಿಗುವಂತಿದೆ. ಶೃಂಗಾರವನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಲಜ್ಜಾಶೀಲರಾದ ನಾರಿಯರು ವರ್ಣಿಸಿದ ರೀತಿಗೂ ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಗಾಸ್ಪದವಿರುವ ಪುರುಷರು

ವರ್ಣಿಸಿದ ರೀತಿಗೂ, ಮಹದಂತರವಿರುತ್ತದೆ.... ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ವರ್ಣಿಸಿದ ಶೃಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ಜೋಕೆ ಇದೆ" (ರೇವಪ್ಪ ಕಾಪಸೆ. ೨೦೦೦, ಪು.೨೭೪-೨೭೫). ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳು ಪುರುಷರಿಗಿರುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗಿರುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರ್ಬಂಧತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಿರುವ ನಿರ್ಬಂಧನೆಗೂ, ಅವಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶೃಂಗಾರದಂತಹ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅದು ಶೀಲದ ಗಡಿ ದಾಟಕೂಡದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಳು ಲಜ್ಜಾಶೀಲಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳು ಹೇಳುವ ಶೃಂಗಾರದಲ್ಲಿ 'ಸಹಜವಾದ ಜೋಕೆಯಿದೆ' ಎಂದಿರುವರು. ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪನವರು ಹೇಳುವ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಸಹಜವಾದ ಜೋಕೆ'ಯು ಅವಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪನವರು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಮಹಿಳಾ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರು ಅಶ್ಲೀಲವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದರೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರು ಅಸಂಸ್ಕೃತರು ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವರು. ಜೋಗತಿ-ಬಸವಿ-ಬಾಲಬಸವಿ ಯೋಜನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮರಿಯಮ್ಮನಹಳ್ಳಿಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ, ಮಹಿಳಾ ವಕ್ತೃ ಒಬ್ಬರು ಜೋಕುಮಾರ ಹಬ್ಬ ಸಮೀಪಿಸಿದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಶ್ಲೀಲ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರು. 'ಹೊಲತಿಯರು' ಮಾತ್ರ ಅಂಥವುಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಊರ ಹೊರಗಿನ ಕಟ್ಟೆಗೆ ಕುಳಿತು ಹರಟುತ್ತಿದ್ದ ಗಂಡಸರು, ಐದಾಣೆ-ಹತ್ತಾಣೆ ಕೊಟ್ಟು ಅಶ್ಲೀಲ ಹಾಡುಗಳನ್ನು 'ಹೊಲತಿ'ಯರಿಂದ ಹೇಳಿಸಿ ಸಂತೋಷ ಪಡುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಅಶ್ಲೀಲ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೆದುರಿಗೆ ಹಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅವರು ಅಂಥವುಗಳನ್ನು ಕೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿದ್ದ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಅಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ. 'ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಿಳೆ', 'ಗರತಿ' ಎಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳೆಯರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು 'ಹೊಲತಿಯರು' ಹೇಳುವ ಶೃಂಗಾರದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳು 'ಹೊಲತಿ'ಯರು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸದಂತೆ ತಡೆದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ. "ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕುಲ, ಜಾತಿ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮೊದಲಾದ ನಾನಾ ವಿಭಾಗಗಳುಂಟಷ್ಟೇ? ಈ ವಿಭಾಗಗಳು ಮೊದಮೊದಲು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದವು. ಭೂ ಗುಣ, ವಾಯು ಗುಣಗಳು ಜನರ ದೇಹ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅನಂತರ ಅವರ ಮತ ವಿಶ್ವಾಸಗಳು ಅವರ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸುತ್ತವೆ, ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಉದ್ಯೋಗ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಅವರ ಶೀಲಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಶ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಅವರ ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಾನಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಾನಾ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಆಚಾರಗಳು, ವ್ಯವಹಾರ ಪದ್ಧತಿಗಳು ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಅಭ್ಯಾಸ ಭೇದಗಳ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಭೇದಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವುವು ವಂಶ, ಜನಪದ, ವರ್ಗ, ಜಾತಿ ಎಂಬ ಭೇದಗಣನೆಗಳು. ಈ ವಿಂಗಡಣೆ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಅಥವಾ ಒಂದು ಗುಂಪು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಕೃತ್ರಿಮ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿಗಿದ್ದುದನ್ನು ಯಾರೂ ಒಡೆದು ಹಾಕಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮೊಳಕೆ ಹತ್ತು ಕಾಂಡಗಳಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದು ಕೊರತೆಯುಂಟುಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ಆ ಹತ್ತರ ಹತ್ತು ಬಗೆಯಿಂದಲೇ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾದದ್ದು, ವೈವಿಧ್ಯದ ವಿನಾಶವಲ್ಲ. ವೈವಿಧ್ಯದ ಸಂಮಿಳಿತ ಏಕರಸತೆಯಲ್ಲಿ, ಸಮರಸತೆ, ಸಾರು ರುಚಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಉಪ್ಪೋ ಹುಳಿಯೋ ಮೆಣಸಾಗಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ; ಮೆಣಸೂ ಹುಳಿಯೂ ಉಪ್ಪಾಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ; ಆ ಮೂರು ಬೆಲ್ಲವಾಗಬೇಕೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ; ಆಯಾ ದ್ರವ್ಯ ಆಯಾ ರುಚಿಯನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಸರಿ ಬೆರೆಯಬೇಕು. ಆ ಸರಿ ಬೆರಕೆಯೇ ಸಾರಿನ ಸೊಗಸು. ಈ ಮರ್ಮವನ್ನರಿತವರು ಈಗ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುವ ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜ, ಜಾತಿಶೂನ್ಯ ಸಮಾಜ ಎಂಬ ಕೂಗುಗಳನ್ನು ಕುರುಡು ಕೂಗೆನ್ನದೇ ಇರರು... ಎಂದು ಭೂಮಿ ಗುಂಡಾಗಿರುವುದು ಹೋಗಿ ಚಾಪೆಯಂತೆ ಚಪ್ಪಟೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಎಂದು ಗಾಳಿಯೂ ಮೋಡವೂ ಎಲ್ಲ ದೇಶ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ನಿಮಿಷವೂ ಒಂದೇ ವೇಗದಿಂದ ಒಂದೇ ತಣುವಿನಿಂದ ಓಡಾಡುತ್ತಿವೆಯೋ ಅಂದು ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಭೇದಗಳು ನಿರ್ಮೂಲವಾಗಿ ಸರ್ವಸಮತ್ವವುಳ್ಳ ಏಕೈಕ ರೂಪವು ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಹಾಗಾಗುವವರೆಗೂ ಒಂದು ತೆರದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ತೆರದಲ್ಲಿ ಜನ ಜನಾಂಗಭೇದಗಳಾಗಿ ಸಮಾಜಭೇದ, ವರ್ಗಭೇದಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ." (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ೧೯೮೭, ಪು.೪೭-೪೮). ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳು ಅವರು ಬರೆದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿವೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣ ನಡೆದದ್ದು ೧೯೫೩ರಲ್ಲಿ. ೧೯೫೩ರಲ್ಲಿ ಕುಲ, ಜಾತಿ, ಮತಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಿದ್ಧವಾದವುಗಳು, ಅವುಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ದೇಹ, ಸ್ವಭಾವ, ಮನಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು

ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ನಾಯಕರು ಇದ್ದರು. ೧೯೫೩ರಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರಬೇಕಾದರೆ, ೧೯೫೩ರ ಒಳಗಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿರಬೇಡ? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದವು. ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಊರು-ಕೇರಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸದಷ್ಟು ದೂರ ಇವೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ, ಪುಣ್ಯ-ಪಾಪ ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಊರು-ಕೇರಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಊರಿನಲ್ಲಿದ್ದವರೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು. ಅಕ್ಷರ ಬಲ್ಲವರು ಮಾತ್ರ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕೆಳಗಿನಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೇ ಹೊರತು ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕಲ್ಲ. ಕೇರಿಯವರು ಊರೊಳಗೆ ಬರಲು ಹಾತೊರೆದಂತೆ ಊರಿನವರು ಕೇರಿಯೊಳಗೆ ಬರಲು ಹಾತೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೋ ಏನೋ ಅಕ್ಷರ ಬಲ್ಲ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಕೇರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅವರಲ್ಲಿನ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಲಿಲ್ಲವೇನೋ! 'ಹೊಲತಿ'ಯರು ದಾಸಿಯರಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರು. ಅಂದಿನ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಸಮಾಜ ಇವರ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಅನಾಗರೀಕ ವರ್ತನೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತೇನೋ! ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಡಳಿತವು ದೇವದಾಸಿ ನಿಷೇದ ಕಾನೂನನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ 'ಹೊಲತಿ'ಯರ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವುದು, ಅವರಿಂದ ಶೃಂಗಾರದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಘನತೆಗೆ ತಕ್ಕುದಲ್ಲವೆಂದು ಅಂದಿನ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಸಮಾಜ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತೊ ಏನೋ! ಅದು ಅಲ್ಲದೆ 'ಹೊಲತಿ' ಹಾಗೂ 'ಹೊಲೆಯರ ಭಾಷೆ'ಯನ್ನು ಅಸಂಸ್ಕೃತ, ಅನಾಗರೀಕ, ಅಶ್ಲೀಲವೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹೊಲತಿ'ಯರ ಭಾಷೆಯೇ ಅಶ್ಲೀಲವಾಗಿರುವಾಗ ಅಸಂಸ್ಕೃತವಾಗಿರುವಾಗ, ಅನಾಗರೀಕವಾಗಿರುವಾಗ ಅವರು ಹೇಳುವ ಶೃಂಗಾರದ ಹಾಡುಗಳೂ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಶ್ಲೀಲವೆನಿಸಿರಬೇಕು, ಅಸಂಸ್ಕೃತವೆನಿಸಿರಬೇಕು ಹಾಗೂ ಅನಾಗರೀಕವೆನಿಸಿರಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅವರ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವೆನಿಸಲಿಲ್ಲವೇನೋ! ಅದು ಅಲ್ಲದೆ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರನು ಭಾರತೀಯತೆಯ ಕುರಿತು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಮಾದರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ವೈದಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವೇದಗಳನ್ನು ಆದರ್ಶವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಇವರುಗಳು ತಳಸಮುದಾಯದವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕನಿಷ್ಠ ಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಇಂಡಾಲಜಿಸ್ಟರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ 'ಆರ್ಯ ಕುಲಾಂಗನೆ'ಯನ್ನೆ ಭಾರತದ ಆದರ್ಶ

ಮಹಿಳೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ 'ಆರ್ಯ ಕುಲಾಂಗನೆ'ಯನ್ನು, ವಿರಕ್ತ ಪ್ರೇಮವನ್ನು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಬಗೆಗೆ ಅಪರಿಮಿತ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವಳಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿಯೇ ಅವಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಹೊಲತಿ'ಯರು 'ಆರ್ಯ ಕುಲಾಂಗನೆ'ಯ ವಿರುದ್ಧ ರೂಪವಾಗಿದ್ದರು. 'ಹೊಲತಿ'ಯರನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಸೇವಕಿಯರನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ವಿರಕ್ತ ಪ್ರೇಮವನ್ನು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರು ಹೇಳುವ ಶೃಂಗಾರದ ಹಾಡುಗಳು ದಾಖಲಾಗಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಬೆಳೆದು ಬರಲಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ ಸಮೀಕರಣ :
ಮಹಿಳಾ ಶಿಕ್ಷಣ ವಿರೋಧಿಸುವ ರಾಜಕಾರಣವೇ?

ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದ ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಿದ್ವತ್ ಜನರಿಂದ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿನ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು: "ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೊಂದಿದೆ. ಯಾರಿಂದ ಇವು ಬಂದವೋ ಆ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಹಾಡುಗಳ ವಾಡಿಕೆಯು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ, ಹಾಗಾಗಬಾರದೆಂಬುದು. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಅವಳ ಕೊರಳ ಕೊಳಲಿನಿಂದ ಕೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೊಗಸಿದೆ. ಒಂದು ಜೀವದಾಯಕ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ನವ ನಾಗರೀಕತೆಯೋ, ನೂತನ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಪ್ರದಾಯವೋ, ಏನೋ ಒಂದು ಆ ಹಳೆಯ ಹಾಡಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬೀಳುಗಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕವನ ತುಂಗೆಯ ತವರೂರು ಈ ಹಾಡುಗಳು ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಬೇಡವೆ ಕನ್ನಡ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ? ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಬೇಡವೇ ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವರಾದ ಮೇಲೆ! ಇದನ್ನೋದುವ ತಾಯಿ, ಅಕ್ಕಗಳಿರಾ! ಈ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳ, ಹಳೆಯ ಹಾಡುಗಳ, ಹೊಳೆಯನ್ನು ಇಂಗಗೊಡಬೇಡಿ. ಮತ್ತೆ ಹನಿಹನಿ ಕೂಡಿ ಹಳ್ಳವಾಗಲಿ. ಹಳ್ಳಕೊಳ್ಳ ಕೂಡಿ ಹೊಳೆಯಾಗಲಿ. ಈ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡತಿಯರು ಕೈಗೂಡಿಸಿ ಕೊಡುವರೆ" (ಬೇಂದ್ರೆ.ದ.ರಾ. ೨೦೦೦.ಪು. ೧೧). ಎಂದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಹೇಳದ್ದಾರೆ; ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು "ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾಂಡವಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಪೂರ್ಣ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಮರೆಯದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹೃದಯ ಸಂಸ್ಕಾರ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವೇ ಸಾಕ್ಷಿ.... ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಈ ಹಾಡುಗಳ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ನಾಶವಾಗಕೊಡದೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಸಬೇಕು." (ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಗೊರೂರು, ೧೯೯೯. ಪು. IX-X). ಎಂದು ಹೇಳಿರುವವರು ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರಾಗಲಿ, ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಆಗಲಿ

ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ನೂತನ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಮಕ್ಕಳು ತಾಯಂದಿರ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಡು ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕು. ಮಹಿಳೆಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಶಿಕ್ಷಣ ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂದಿರುವರು. ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೃದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕೆಂದಿರುವವರು. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬೇಕಾದುದು ಹೃದಯ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಪುರುಷ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸೇವೆ ಹಾಗೂ ತ್ಯಾಗಗಳೇ, ಹೃದಯ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದು ಅವಳಿಗೆ ಹೃದಯ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಹೊರ ಶಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷರಿಗೆ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಬೇಕೆಂದರೆ, ಪುರುಷರು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಬಲಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರುಗಳು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಾಗಿ ಗೃಹವು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಗಂಡಸರು ಹೊರ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದ್ದಂತೆ, ಹೆಂಗಸರು ಒಳ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಗೃಹದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳಿಗೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರಿಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮಹಿಳಾ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜಿಯರಿಂದ, ತಾಯಂದಿರಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಯುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಕಲಿತು ಬೆಳೆಸುವುದನ್ನೇ 'ಶಿಕ್ಷಣ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಲಾಯಿತು.

೧೯೪೪ರ ಡಿಸೆಂಬರ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ೨೮ನೆಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗೋಷ್ಠಿ'ಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷೀಯ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು: "ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಅಜ್ಜಿಯ ಕಥೆಗಳು, ಗಾದೆಗಳು ಮುದ್ರಣ ಮಂದಿರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಶಾಲೆಯ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನೇರಿ ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ನಲಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ" (ಉದ್ಧೃತ: ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ್ ನಂ. ೧೯೯. ಪು. ೧೦೬-೧೦೭). ಸಿಂಪಿ

ಲಿಂಗಣ್ಣ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂವರ್ಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡುವುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಅಜ್ಜಿಯ ಕತೆಗಳು, ಗಾದೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದುದಕ್ಕೆ ಸಂತಸಗೊಂಡರು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು, ಅಜ್ಜಿಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದುದಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ನಿರಾಳತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತಹ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೊಳಗಾದಂತಹ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದಲ್ಲದೆ ರಾಷ್ಟ್ರಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅವರಂತೆ ಇತರ ನಾಯಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಢಾಳಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅದನ್ನು ಓದುವ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತವಾಗಿ ನಿಗದಿಪಡಿಸಲಾದ ಗೃಹ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯುವ ಈ ಬೋಧನೆಯು ಅವರ ಜೀವನವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನೆಮ್ಮದಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು.

ಮಾತೃತ್ವ-ದೈವೀಕರಣ

ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು, ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಾರರನ್ನು 'ಜನಪದ ಕವಯಿತ್ರಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತ, ತಾಯಿ-ತೌರಿನ ಕುರಿತು ಜನಪದ ಮಹಿಳೆ ಹಾಡಿದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಾರೆ: "ತಾಯಿತನದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವ ಈ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಮಾತೃ ಸಂಹಿತೆ, ಧಾತ್ರಿ ಉಪನಿಷತ್" (ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಮಾಸ್ತಿ. ೧೯೬೯, ಪು.೪). ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ತಾಯಿ' ಎನ್ನುವದು ಆರಾಧನಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲುಗಡೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಆರಾಧನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅರವಿಂದ, ವಿವೇಕಾನಂದ, ಗಾಂಧಿ ಮೊದಲಾದವರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯಂತೂ 'ತಾಯಿ' ನೆಲೆಯನ್ನು 'ಪರಿಪೂರ್ಣ' ಎನ್ನುವಂತೆ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ, ಅರವಿಂದ, ವಿವೇಕಾನಂದ, ಗಾಂಧಿ ಮೊದಲಾದ ಮಹನೀಯರ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಗಳು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ

ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರೇಮ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಉದಯವಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದೈವಾಂಶ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿ, ಶಕ್ತಿಯ ನಿಲುಮೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಿರುವ ಈ ವೈಭವೀಕರಣವು ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡು 'ಭಾರತ' 'ಭಾರತಾಂಬೆ' ಆಯಿತು; 'ಕರ್ನಾಟಕ', 'ಕನ್ನಡಾಂಬೆ' ಆಯಿತು. ನಾವು ವಾಸಿಸುವ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶ, ಕೇವಲ ಪ್ರದೇಶವಲ್ಲ; ಅದು ಮಾತೃಭೂಮಿ; ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು, ಭಾರತವನ್ನು, ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ, ಭಾರತ ಮಾತೆ ಎಂದು ತಾಯ್ತನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಯಿತು. ಭಾರತಾಂಬೆ, ಕನ್ನಡಾಂಬೆ ಇದು ಕೇವಲ ತಾಯಿಯ ಪ್ರತೀಕವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಪರಪುರುಷನ ಬಂಧನದಲ್ಲಿದ್ದಾಳೆ, ಅವಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ತವಕ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು.

ಜಾತಿ ಆಧಾರಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವರ್ಗೀಕರಣ :
ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೆಷ್ಟು ಪೂರಕ?

ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ಸಂಕಲನವು ವೈದಿಕ, ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಆಗಾಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಿವ, ಕೃಷ್ಣ, ಹರಿ ಎನ್ನುವ ಪುರುಷದೇವರ ನಾಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಈ ಹಾಡುಗಳು ಯಾವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಡೀ ಭಾರತದ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದರು. ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ದುರ್ಗಮ್ಮ,ಚೌಡಮ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನೆನೆಯುವ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ದಾಖಲುಗೊಳ್ಳಲೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ದುರ್ಗಮ್ಮ, ಚೌಡಮ್ಮ ಇವರುಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಗೃಹದ ಮಾದರಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಹೆಣ್ಣುದೇವರುಗಳು ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ವಿರೋಧವಾದುವುಗಳು. ಇವರು ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ, ನಿರ್ಬಂಧನೆಗಳಿಗೂ, ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಬಾಗದವರು. ಗಂಡನಿಗೆ ನಿಷ್ಠಳಾಗಿ ಮನೆ–ಮಕ್ಕಳು ಎಂದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಾಳುವ, ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ,. 'ಗರತಿ' ಮಾದರಿಗೆ ಮೈಯೊಡ್ಡಿ ಕೊಳ್ಳುವಂಥವರಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದರು. ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ನಂತರ ಬಂದ **ಜೀವನ ಸಂಗೀತ** (೧೯೩೩), **ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ** (೧೯೩೫) ಮೊದಲಾದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ

ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಶೀಲ, ಪಾವಿತ್ರ್ಯ, ವಿಧೇಯ ಹಾಗೂ ಕಷ್ಟಸಹಿಷ್ಣು ಎಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತಿರುವ ಗ್ರಹಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಅನೇಕ ಮಾದರಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇಬ್ಬರೂ ಜಾಣ ಮೌನ ತಳೆದಿರುವರು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾಹಿತಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾಡಿನ ಹಾಗೂ ದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ **ಕರ್ನಾಟಕ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ,** ೧೯೩೬ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ದೇವುಡು ಅವರ **ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ** ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳು. ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಜಂಡರ್ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿದರು. "ಗಂಡಸರ ಹಾಡುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವು. ಆದರೆ, ಹೆಂಗಸರ ಹಾಡುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತಿವಿಶಾಲವಾದುದು. ವೈರಾಗ್ಯ ಸಂಪನ್ನೆಯಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಕೀಳುಜಾತಿಯವರಿಗೂ ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಹಾಡುಗಳುಂಟು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ತಮ ವರ್ಗದವರೆನಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವವರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವ, ವೇದಾಂತ, ಆಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ವೈರಾಗ್ಯಬೋಧೆಗಳು, ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದ ಸದುಪದೇಶಗಳು ಇವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದರೆ, ಅತ್ತ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕೀಳುಜಾತಿಯವರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವವು" (ದೇವುಡು. ೧೯೯೮. ಪು. ೮೯–೯೦). ಎನ್ನುವ ದೇವುಡು ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಭಾರತದ ಕುರಿತಿರುವ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ಮೊದಲಾದ ಯುರೋಪು ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಭಾರತೀಯರ ಅನುಭಾವ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗ್ಗೆ ಬೆರಗಿತ್ತು. ಐಶ್ವರ್ಯ, ಶೌರ್ಯ, ಸುಖ ವಿಲಾಸದ ಬದುಕನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕತಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಸಮಾಜದಿಂದ ಪರಿತ್ಯಕ್ತರಾಗಿ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುವ ಸಾಧುಸಂತರ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವವಿತ್ತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಿರ್ವಚಿಸಿದರು; ಈ ಚಿಂತನೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಿತರಾದ ನಮ್ಮವರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಚಹರೆಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದರು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿಯಾದವುಗಳು. ಇವುಗಳೆಂದೂ ಮಹಿಳೆಯರ

ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಭೌತವಾದಿ ನಿಲುವುಳ್ಳ ವಸಾಹತನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕಿದ್ದರೆ, ಭೌತಿಕ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇರಲಾಯಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ, ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತಕರು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ವೈಭವೀಕರಿಸ ತೊಡಗಿದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಾಸ್ತವಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅವಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಶೋಷಣೆಗಳು ಅದೃಶ್ಯವಾಗತೊಡಗಿದವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಾಮ ರಹಿತರಾಗಿ, ಲೌಕಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ವಿಮುಖರಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡರು. ಇಂತಹ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರು ಮಾತ್ರ ಸುಸಂಸ್ಕೃತರು ಎನಿಸಿಕೊಂಡರು. ದೇವುಡು ಅವರು ಹೇಳುವ ಕೀಳು ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ದೇವುಡು, ವೈದಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಉತ್ಕೃಷ್ಟವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ನಿಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದರು.

೧೯೪೭ರಲ್ಲಿ ಗುಂಡಪ್ಪನವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿತವಾದ **ನಾಡ ಪದಗಳು** ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀ ಹೇಳಿದ ಗೀತೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳೇ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡವು. ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ವಚನಗಳು ನಡೆದವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ಯಾಮಲಾ ಎನ್ನುವ ಮಹಿಳೆ ಮಾತ್ರ **ಕನ್ನಡ ಒಗಟುಗಳು** (೧೯೩೪) ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಒಗಟು ರೂಪದ ಹಾಡುಗಳು ಕೂಡ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಮೇರೆಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಆಧುನಿಕತೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡುವುತ್ತದೆ, ಹೆಂಗಸರು ಹೇಳುವ ಬೀಸುವ, ಕುಟ್ಟುವ ಹಾಡುಗಳ ಸೋಬಾನೆ ಹಾಡುಗಳು ಈಗೀಗ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವ ಭಯ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮದುವೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಒಗಟಿನ ರೂಪದ ಹಾಡುಗಳು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಇನ್ನೊಂದು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದು ಅಸಹಜವಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಗೃಹ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದಳು, ಗೌರವಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದಳು. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರೇಖೆಯನ್ನು

ದಾಟುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪುರುಷರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಶ್ಯಾಮಲಾ ಅವರು ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಅವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅಜ್ಜಿಯಿಂದ, ತಾಯಿಯಿಂದ, ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಮದುವೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪದ್ಯರೂಪದ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಈ ಸಂಗ್ರಹವೂ ಕೂಡ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದಿತು.

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ – ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ೧೯೨೪ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಸಾರದ ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿದರೆ, ಅದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳಿದ ಹಾಡುಗಳು ಅಂದಿನ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಿಂತವು: "...ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಇದರ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಸ್ಕಾಟ್, ಬರ್ನ್ಸ್, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ಮೊದಲಾದ ಆಂಗ್ಲಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಡ ಹಾಡುಗಳ, ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದರಿಂದ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಾದ ನಾವೀನ್ಯ ಉಂಟಾಯಿತು. ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಹಳೆಗನ್ನಡಗಳ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ತಳೆದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ ಅಚ್ಚೊತ್ತಿದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಗತ್ಯವು ಅಷ್ಟಿಷ್ಟೆಂದು ಹೇಳಬರದು. ಕಟ್ಟುಳ್ಳ ಮೈ, ಹುಟ್ಟು ಸಿಹಿಯುಳ್ಳ ನುಡಿ, ತಿಳಿಯಾದ ಬಗೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬೇಕು ಈಗಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ" (ಬೇಂದ್ರೆ ದ.ರಾ. ೨೦೦೦, ಪು.೧೧). ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ಈ ಮಾತು ಅಂದು ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಊರುಗೋಲನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ತಲೆಯತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. "ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವೇದನೆ, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಪರಕೀಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು, ಕನ್ನಡದ ನೆಲದ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒದ್ದಾಡಿದ ಆಧುನಿಕ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಜನಪದವೇ ಆಧಾರವಾಗಿ ಬಂದು ತನ್ನ ಸಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಅವರಿಗೆ ಧಾರೆ ಎರೆದು, ಎರಡೂ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಸಂಧಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಸೇತುವೆಯಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಈ ನೆಲದ ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಗನೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು" (ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪೂರ. ೧೯೭೪ ಪು. ೧೦). ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆಳದಿಂದ ನಡೆದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ: ೧. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ೨. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಧಾಳಿಯಿಂದ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಸ್ವಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗಿತ್ತು. ಆರಂಭದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಈ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ಢಾಳಾಗಿದ್ದಿತು. ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಹಾಗೂ ಆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸದೃಢಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡರೂ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಅದೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಲೇಖಕಿಯರ ಬರಹದ ಕುರಿತು, ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಂತಹ ಹೊಗಳಿಕೆಯ ಮಾತುಗಳು ಬರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಬರಹದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕಿಯರನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಬಹಳ ಅಪರೂಪ. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಅಂದಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ಪುರುಷರು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಳ್ಳಿಯ 'ಮಾನವಂತೆ'ಯರ ವಿರುದ್ಧ ರೂಪವಾಗಿದ್ದರು. ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಮಹಿಳೆಯರು 'ಗಂಡರಾಮೆಯರು' ಎಂದು ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದ್ದರು. ಅಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದು ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ, ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ವಿಮುಖವಾಗಿ ಉಳಿದ ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಮಾತುಗಳು 'ಕಾವ್ಯದ ಮಾತೆ'ಯಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೆ, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಕರೆಕೊಟ್ಟರೆ ಹೊರತು, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿರಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಈಗಾಗಲೇ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಲಿಲ್ಲ. ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಲೇಖಕಿಯರು, ಅಂದು ತಮಗೆ ದೊರಕಿದ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡವರು, ಅಂದರೆ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಗೃಹ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಭೇದಿಸಿದವರು. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾಗದ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ ಅಂದಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು, ಅಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಹಾಡಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ 'ಕಾವ್ಯದ ಮಾತೆ' ಎಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದರು.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ/ಅಧ್ಯಯನಗಳು

"ಭಾರತವು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ. ಪರದೇಶಿಯರ ಒಡೆದು ಆಳುವ ಮುದ್ರೆಯು, ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ, ಅವರಂತಾಗಿರುವವರ ತಂಡವು ಇಂದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ

ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾನೆತಾನಾಗಿದೆ. ಇದು ತಪ್ಪಿ ಭಾರತವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಬೇಕು" (ದೇವುಡು ೧೯೮೮.ಪು.viii). ಎಂದು ದೇವುಡು ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ' ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆದರೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಧುನಿಕತೆ ಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹಳವಂಡ ಅಂದಿನ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಕಾಡಿಸಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರವೂ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ಆಧುನಿಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿಯೆ ಪರಿಗಣಿತವಾದವು. ಆಧುನೀಕರಣವು ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಭಾರತದ ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆಂದು ಅವತ್ತಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಧುರೀಣರು ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರೆಲ್ಲರೂ ತೀವ್ರ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಗೃಹಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ವಚನದಿಂದ ಹೊರಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನಸ್ಸುಗಳು ತಾವು ನೆಚ್ಚಿದ್ದ, ನಂಬಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸದಾ ಆಳಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಬದುಕು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಡುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೇತಾರರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ನಾಡ ಕಟ್ಟುವ, ದೇಶ ಕಟ್ಟುವ ಹಂಬಲ ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ಈ ಹಂಬಲವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯತೊಡಗಿದವು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಮರು ನಿರ್ವಚನ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ನಾಯಕರಿಗೆ, ಚಿಂತಕರಿಗೆ, ಚಳುವಳಿಗಾರರಿಗೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಕಳೆಯಿತು ಎನಿಸಿರಬೇಕು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳನ್ನು ಹೊರಗಟ್ಟಿಯಾದ ಮೇಲೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮರು ಅವಲೋಕನ ನಡೆಸಿದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಚದುರಿಹೋಗಿದೆ, ಛಿದ್ರಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಅವರ ಈ ಆತಂಕವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಹೊಸದಾಗಿ ನಾಡು ಕಟ್ಟುವುದೆಂದರೆ ಹಾಳು ಬೀಳುಗಳಿಗೆ

ಕೆಸರು ಮೆತ್ತುವುದಲ್ಲ; ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನೆಲಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಕಟ್ಟಡವು ಏರುತ್ತಾ ಹೋಗಿ, ತಲೆ ಎತ್ತಿ, ಹೆಡೆಯೆತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗಿದೆ. ಗರತಿ ಹಾಡು ನಮ್ಮ ನಾಡ-ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ನೆಲೆಗಟ್ಟಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದೊಳಗಿನ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಮೊಳೆಯಿಸಬೇಕಾದರೆ ಗರತಿಯ ಕಣ್ಣೆಂಜಲು ಕಾಡಿಗೆ, ಬಾಯೆಂಜಲ ವೀಳ್ಯ ಅವಶ್ಯವಾಗಿಬೇಕು. ಗರತಿಯ ಹಾಡು ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀ ಜೀವನದ ಒಳಗನ್ನಡಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಮಮತೆಯ ಮಾಧುರ್ಯವು ಮೈವೆತ್ತಿದೆ; ಪ್ರೇಮದ ಸತ್ವವು ಅಳವಟ್ಟಿದೆ. ತ್ಯಾಗ ಬುದ್ಧಿಯು ತುಳುಕುತ್ತಿದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬಾಳಿನ ರಸವು ಪರಿಪಾಕಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ಜೀವಾಳವಾಗಿದೆ. ಸುಖದ ಸೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮಿಂದ ದೂರವಾದಂತೆ ಬಾಳು ಕಿಚ್ಚಿನ ಕುಂಡವಾಗುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ದುಃಖದ ನಾಶವಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನು ಸುಖಿಯಾಗಬೇಕೆಂದೂ ನಮಗನಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. ತ್ಯಾಗವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಏಕಮಾತ್ರವಾದ ಉಪಾಯ. ಭಾರತೀಯ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಚರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ... ಗರತಿ ತ್ಯಾಗದ ಪುತ್ಥಳಿ... ಹೊಟ್ಟೆಯ ಕೂಸು ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದರೂ ಬೀಸುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಸುವ ಬಂಟಳು. ಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಗ್ಗುಸೂಸುವಳು. ಆಸರಿಕೆ ಅಳೆದಿಟ್ಟವಳು. ಬೇಸರಿಕೆ ಬಳಿದಿಟ್ಟವಳು, ಹಾಡುತ್ತಲೇ ದುಡಿಯುವವಳು. ಆಕೆಯ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇನ್ನೇನು ಬೇಕು? ಗರತಿಯ ಅಂತರಂಗದ ಚಿತ್ರವೇ ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನಲ್ಲೆಲ್ಲ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಹಾಡು ಸಹ ಹುಡಿಕೂಡಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಆಕೆಯ ಅಂಥ ಬಾಳು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆಲ್ಲಿ?....ಹಾಡು ಅಳದಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಾಳು ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ. ಗರತಿಯ ಬಾಳೇ ಹುಳದ ಬಾಯಿಗೀಡಾಗಿರುವಾಗ ಆಕೆಯ ಸಂತಾನಕ್ಕೆ ಉಜ್ವಲವೆಲ್ಲಿ? ಮನೆ ಅಗ್ನಿಕುಂಡ ಬಾಳು ಬೀದಿಯ ಹುಡಿ ಆಗಿ ನಿಂತಿರುವಾಗ ನಾಡಿನ ಪುನರ್ಜೀವನಕ್ಕೂ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೂ ಗರತಿ ಹಾಡಿನ ಪಾರಾಯಣ ನಡೆಯಬೇಕಾದುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯ" (ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸಿಂಪಿ. ೧೯೬೦. ಪು.೭೮-೯೦). ಹೊಸದಾಗಿ ನಾಡು ಕಟ್ಟುವುದೆಂದರೆ, ದೇಶ ಕಟ್ಟುವುದೆಂದರೆ, ಚದುರಿಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತರುವುದಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯಂತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರವೂ ಮಹಿಳೆ ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗಗಳಂತಹ ಆಧುನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗೃಹಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ, ಗಂಡನ್ನು ಸಮಾಜಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಗಳು, ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾಜ ಮುಖಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಅಪರಾಧ ಎಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿವೆ. ಸಮಾಜ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಗಂಡನ ಮತ್ತು ಆತನ ಕುಟುಂಬದವರ ಸೇವೆ ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳ ಲಾಲನೆ-

ಪಾಲನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾದುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕರ್ತವ್ಯ. ಮಹಿಳೆಯ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸೇವಾಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದರೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಯಗಳು ಉಂಟಾಗಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕುಟುಂಬ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಗಳೆರಡೂ ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೇಶ ಸುಸ್ಥಿರವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ, ನಾಡು ಭದ್ರವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳಕೂಡದು, ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗ ಜೀವಿಯೆಂದೇ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳೆಗೆ ಕುಟುಂಬದ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗದಂತಹ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು. ದೇಶ ತನ್ನ ಸುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದೇ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಹಾಗೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ. ದೇಶದ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಬಿರುಕಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆಯೇ, ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆ. ನಾಡನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕೆ ಗರತಿ ಹಾಡಿನ ಪಾರಾಯಣ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಅವರ ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ದೇಶ ಭಕ್ತರ ವೇಷ ತೊಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಜೃಂಭಿಸಿವೆ. ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾದ ಮಹಿಳೆಯರು ದೇಶ ದ್ರೋಹಿಗಳಾಗಿ, ಸಮಾಜದ ವಿಚ್ಛಿದ್ರಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವರು.

ಅಕ್ಷರ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿಂತಲೂ ಅನಕ್ಷರಿಯಾಗಿ ಉಳಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಹೊಗಳಲ್ಪಟ್ಟರು. ಹೆಂಗಸು ಬುದ್ಧಿವಂತಳಾಗದಿರುವುದೇ ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯದಿರುವುದೆ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಎಂದರು. ಮಹಿಳೆಯ ಮಾತು 'ಕಾಂತೆಯ ಮಾತು' ಅಂದರೆ 'ಕಾವ್ಯದ ಮಾತು' ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಅವಳು ಶಿಕ್ಷಣೀಕರಣಗೊಳ್ಳಕೂಡದು. "ಹೆಂಗಸಿನ ಬುದ್ಧಿ ಮೊಣಕಾಲಿನ ಕೆಳಗೆ ಎಂದು ಬುದ್ಧಿವಂತ ಗಂಡಸು ಹೀಗಳೆಯುವುದುಂಟು. ಅಹುದು. ಬುದ್ಧಿ ಅಷ್ಟು ಕೆಳಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಹೆಂಗಸಿನ ಹೃದಯವು ಅಷ್ಟು ಮಾಸದೆ ಉಳಿದಿದೆ. ಗಂಡಸಿನ ಬುದ್ಧಿ ಅವನ ಹೃದಯವನ್ನು ಮುಸುಕಿ ತಲೆವರೆಗೆ ನಿಂತಿದೆ. ತಲೆಗೂ ಮೇಲಕ್ಕೆ ನೆಗೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಆತನ ಮಾತುಗಳು ಹೃದಯದಿಂದ ಹೊರಡದೇ ಗಂಟಲಿನಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅವು ಒಂದು ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕಿವಿಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೃದಯದ ಮಾತು ಗಂಟಲಿನವರೆಗೇರಿ ನಾಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಜಾರಿ ಹೊರನುಸುಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನುಸುಳಿದ ಮಾತು ಕೇಳುವವನ ಕಿವಿಯಿಂದ ಗಂಟಲಿಗಿಳಿದು ಹೃದಯವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಂತತೆಯಿರುತ್ತದೆ; ಕಾಂತೆಯರ ಮಾತು ಕಾಂತಿಯುತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯದ ಮಾತು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾಂತೆಯರೆಂದರೆ ಹೆಂಡತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಕ್ಕ, ತಂಗಿ, ತಾಯಿ, ಮಗಳು, ಮೊದಲಾದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗರತಿ" (ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸಿಂಪಿ. ೧೯೬೦.ಪು. ೮೧-೮೨). ಇಲ್ಲಿ 'ಕಾಂತೆ' ಮತ್ತು 'ಗರತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡದೆ ಅದನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಅವರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವಳಲ್ಲಿನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೀಡು ಮಾಡುವ ಗಾದೆ ಮಾತನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಕೆಳಗಿರುವುದೇ ಭೂಷಣ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವಳು ಬುದ್ಧಿವಂತಳಾದರೆ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವೂ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಗೈರು ಹಾಜರಾತಿಗೂ, ಹೆಂಗಸಿನ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಂಗಸು ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅವಳು ತ್ಯಾಗಿಯಾಗಬೇಕು, ಸಹನೆಯುಳ್ಳವಳಾಗಿರಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ತ್ಯಾಗವು ಅವಳು ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಮೇಲಿನ, ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲಿನ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅವಳು ಸ್ವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಡೆದುದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ತಮ್ಮ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಈ ಸಮಾಜ ಅನೇಕ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ವಿವಾಹ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಆಕೆಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಹೆತ್ತವರು ನಿಗಾ ಇಟ್ಟರೆ, ವಿವಾಹದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹಾಗೂ ಗಂಡನ ಮನೆಯವರು ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳೆಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡದ ಈ ಸಮಾಜ ಭೂಮಿ, ಬೆಳ್ಳಿ, ಬಂಗಾರ ಮೊದಲಾದ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಂತೂ ಕನಸಿನ ಮಾತು. ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮಹಿಳೆಯಿಂದ ಕಿತ್ತುಕೊಂಡ ಹಕ್ಕಿನ ಮೇಲೂ ಒಡೆತನ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಬೇಕುಗಳನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತ, ಬೇರೆಯವರ ಬೇಕುಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಹೆಣ್ಣು 'ತ್ಯಾಗಿ' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಡೆಸುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸದವಳು 'ಸಹನಾಮಯಿ' ಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಬಂದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಹಕ್ಕುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವಳಿಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವು ಸ್ವಾಗತಿಸಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮನಸ್ಸುಗಳು ತಲ್ಲಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯಂತೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರವೂ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಹಿಳಾ

ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಯಿತು. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪುರುಷನು ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಹೃದಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ವ್ಯರ್ಥವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆ ಇತ್ತೀಚೆಗಷ್ಟೆ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಪುರುಷನಂತೆ ಮರಳಿಬಾರದಷ್ಟು ದೂರ ಕ್ರಮಿಸಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳು ಗೃಹಕ್ಕೆ ವಾಪಾಸ್ಸಾಗಿ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಮಹಿಳೆಯರೂ ಕೂಡ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹಿಳೆಯರು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿರುವರು. ಇಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರ ಹೃದಯವು ಜೀವಕಳೆಯಿಂದ ನಳನಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಗಂಡಸಿನ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ಅವನಿಗೊಂದು ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅಹಮಿಕೆ ತಲೆಗೂ ಮೇಲೆ ಏರಿದೆ ಎಂದು ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರು ಹೇಳಿರುವರು. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರು ಗಂಡಸಿನ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಆತನ ತಲೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವರು. ಶರೀರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೆದುಳು ತಲೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಗಂಡಿನ ದೇಹವನ್ನು ಶರೀರ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಆತನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೆದುಳು ಬುದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವನು ಎಂದು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಶೋಧನೆ, ಸಂಶೋಧನೆ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಪುರುಷ ಸೂಚಕ ಪದಗಳನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಮೂರ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಸ್ತ್ರೀಯು ಅಮೂರ್ತಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವಳು. ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿಸುವ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಆಕೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಸದೇ ಇದ್ದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹಸಿವಾದಾಗ ತಿನ್ನುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿದಾಗ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರಾಣಿ ಬದುಕಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಜೀವನ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳಾದ ದನಕರುಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ದನ-ಕರುಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ಇರುವ ತನಕ ಆಹಾರವನ್ನು ಹಾಕಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಸಂತಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತ ಸದುಪಯೋಗ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾತುಗಳೇ ಅನ್ವಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಗಂಡಸರ ಕಾಮವನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತ ಅವರ ಸಂತಾನಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತ ಜೀವನವಿಡೀ ಗಂಡ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳ ಸೇವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ

ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭೀಕರವಾಗಿ ಹಲ್ಲೆಗೊಳಗಾಗಿರುವಳು. ಅವಳ ದೇಹವು ಭೋಗ ಮತ್ತು ಉಪಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೀವನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಹಿಳಾ ಜೀವನವು ಕನಿಷ್ಠ ಸ್ತರದಲ್ಲಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಭೀಕರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಗೆ 'ಹೆಂಗಸಿನ ಬುದ್ಧಿ ಮೊಣಕಾಲಿನ ಕೆಳಗೆ' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತು ಕೂಡ ಮೂಕ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯಳಾಗಿಯೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮೊಣಕಾಲಿನ ಕೆಳಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಅನ್ನ, ನೀರಿನಂತೆ ಶಿಕ್ಷಣವು ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮೊಣಕಾಲಿನ ಕೆಳಗೆ ಗುರುತಿಸಿ ಬದುಕಿಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾದ ಶಿಕ್ಷಣದಂತಹ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕಿನಿಂದ ವಂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವಳು ಬುದ್ಧಿವಂತಳಾಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಅವಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಂತತೆ ಇದೆ. ಈ ಕಾಂತತೆಯು ಅವಳ ಮಾತಿಗೆ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದ ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರು ಮಹಿಳೆ ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳು ೧೯೬೦ರಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಕರಣೀಯ ಯೋಗ್ಯವಾದ ನೀತಿಗಳಾಗಿ ಪುನರುಕ್ತಿಗೊಂಡವು. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಜೈವಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅನುಸಿರಿಸಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಿಸರ್ಗದತ್ತವಾದುವುಗಳೆಂದೆ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಮಹಿಳೆಯ ದೂರವಿರಿಸುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಮಾಜದ ಅನಾಗರಿಕ ವರ್ತನೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೇ, ಅದನ್ನು ದೇಶದ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಹೃದಯ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವಳು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳ ಮಾತು ಕಾಂತಿಯುತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೊಗಳಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಜಡಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟೇ ಸಮರ್ಥಿಲಾಯಿತು. ಜವರೇಗೌಡರೂ ಕೂಡ "ಅಪ್ರಬುದ್ಧರಾದ ಸತಿಯರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿರುವ ಸಂಸಾರಿಕ ಜೀವನ, ಆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವು ಇನ್ನಾವ ಪಂಡಿತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲಿಗಿಂತ ಸೊಗಸಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು" (ಜವರೇಗೌಡ ದೇ. ೧೯೮೯. ಪು.೧೩೨-೩೩). ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಮಹಿಳೆ ಅಪ್ರಬುದ್ಧಳಾಗುಳಿದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದವು. ಮಹಿಳೆಯ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಅನಾಗರಿಕವಾಗಿ

ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕುರಿತು ಜೇಮ್ಸ ಮಿಲ್ಲರ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಯಾರ ಸ್ಮೃತಿ ಪಟಲದಲ್ಲಿಯೂ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ದೇಶ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮಹಿಳೆಯು ಕುಟುಂಬದ ಆಂತರಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕೆಂದು ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಯಾಕೆ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಿಲ್ಲ?

ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬಾರದು ಎಂಬುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಕರಾಕೃ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಎನ್ನುವ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ "ಆಶೀರ್ವಚನ"ವನ್ನು ಬರೆದ ಶಿವಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಹಾರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕು: "...ಇಂತಹ ಭಾವನೆಗಳತ್ತ ಅಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ವಿನಃ ಅವುಗಳತ್ತ ಇಂದಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ..... ಇಲ್ಲಿ ಬಲಿಕೊಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅನಿಷ್ಠ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದು ಇಂದಿನವರು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂದಿನ ನಮ್ಮ ನಾಡವರು ಇದೊಂದು ಬಲಿದಾನವೆಂದು ಬಗೆದಿದ್ದಾರೆ ವಿನಃ ನರಬಲಿ ಎನ್ನುವ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದಿನವರ ನಂಬಿಕೆ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದ ಮೂಲ ಮಂತ್ರ ಜನ ಕಲ್ಯಾಣವೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತಿತ್ತೇ ವಿನಃ ಬಲಿ ಹೋಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಗೌಣವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅಂದಿನ ನಾಡವರು ಹೀಗೆ ಬಲಿ ಹೋದವರನ್ನು ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರು ಇರುವವರೆಗೆ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದರು, ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿದರು, ಗೋಪುರ ಕಟ್ಟಿದರು, ಅಂತೂ ಅವರನ್ನು ಅಮರರನ್ನಾಗಿಸಿದರು" (ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಬಿ. ೧೯೬೪.ಪು.೬-೯). ಮಹಿಳೆಯ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ದೈವೀಕರಣಗೊಳಿಸುತ್ತ, ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತ ಮನೆಯ ಹೊಸ್ತಿಲಿನೊಳಗಿನ ಅವಳ ದುರಂತ ಬದುಕಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನೇ ನಾಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿ, ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿದರು. ಸ್ತ್ರೀ ಜೀವನವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದರೆ, ಇದುವರೆಗೂ ಯಾವ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೈವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೊ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳೂ ಬಣ್ಣ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅಕರಾಳ ವಿಕರಾಳವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಆಂತರಿಕ ಅಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು ಭೌತಿಕ ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯದೊಳಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ನ್ಯಾಯೋಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಶಿಕ್ಷಣದಂತಹ ಆಧುನಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಹಿಳೆ ಒಳಗಾಗುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು, ಅವಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆ ಗೊಳಪಡಿಸುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಯಿತು. ಮಹಿಳೆ ಆಧುನೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದಂತೆ ಅವಳ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಯಿತು.

ಎಂಭತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೊರತಾಗುಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ವಿಷಯಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ತೀವ್ರಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲಾ, ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸತೊಡಗಿದರು. "ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆ, ಕೊಟ್ಟ ಮನೆಗಳೆರಡರ ಘನತೆ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದೇ ಅವಳ ಬದುಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಾತೀವ್ರತ್ಯವು ಅವಳಿಗೆ ಪರಮ ಪವಿತ್ರ ವಾಗಿರುವುದು. ಎಂಥವನೇ ಇರಲಿ ಹೇಗೆ ಇರಲಿ, ಪತಿಯೇ ಪರ ದೈವ ಎಂದು, ಪತಿಯೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಎಂದು ನಂಬಿ ಪರ ಪುರುಷರನ್ನು ಸೋದರರೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ... ಮಗಳು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಅತ್ತೆ ಮಾವರ ಜೊತೆ ವಿಧೇಯಳಾಗಿ ನಡೆ, ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸು, ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೆದರಿಕೊಂಡು ಹೋಗು... ಎಂದು ಸಲಹೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೂರಕ್ಕೆ ೯೦ರಷ್ಟು ಗರತಿಯರು ಮದುವೆಯಾದ ಕೂಡಲೆ ಗಂಡನ ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಒಡಕು ಮಾಡುವುದು ಇಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಪತಿರಾಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮೆಟ್ಟು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಇದ್ದರೆ ಮನೆ ಮುರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಗರತಿಯರು ಅಂದು ಈ ರೀತಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ....ನಾವು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಮಹಾ ಗರತಿಯರಿಗೆ, ಜನಪದ ಗರತಿಯ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಅವಳ ನಡೆ ನುಡಿ ಹೇಳುವುದು ಅವಶ್ಯ" (ಹೆಬ್ಬಾಳೆ ಜಗನ್ನಾಥ್. ೧೯೮೭. ಪು. ೧೨-೧೪). ಜಗನ್ನಾಥರು ಹೇಳುವ 'ಅಂದಿನ ಗರತಿ' ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾಗದವಳು, 'ಇಂದಿನ ಗರತಿ' ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾದವಳು, ಆಧುನಿಕ ಮಹಿಳೆಗೆ ಅಣಕವಾಡುತ್ತಾ 'ಮಹಾ ಗರತಿ' ಎಂದು ಛೇಡಿಸಿರುವರು. ಮಹಿಳೆ ಆಧುನೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ಛಿದ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಆತಂಕಗೊಂಡ ಜಗನ್ನಾಥರು ಇಂಥಹ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಆಧುನಿಕ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ

ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಅದೆಷ್ಟು ಘಾಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು, ವ್ಯಗ್ರಗೊಂಡಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಜಗನ್ನಾಥರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಆರ್ಯ ಮಹಿಳಾ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಜೃಂಭಣೆ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು, ಶೀಲವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದವು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಯಾವೊತ್ತಿಗೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲವನ್ನು ಹಾಗೂ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸಿಯೇ ಮಾತನಾಡಿವೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವೈಭವೀಕರಣದ ಹಿಂದೆ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣವಿರುವುದನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಶೀಲ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯಲು, ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಗೃಹ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮುರಿದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಕಾಲಿಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪುರುಷ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಬಹಳ ಆತಂಕಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಅಂದಿನ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದವು. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಅವರ **ಗರತಿ ಬಾಳು** (೧೯೫೪), ಈಶ್ವರ ಚಂದ್ರ ಚಿಂತಾಮಣಿ ಅವರ **ಗರತಿಯರ ಮನೆಯಿಂದ** (೧೯೫೫), ಜೀವನ ಅವರ **ಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳು** (೧೯೫೯) ಈ ಮೊದಲಾದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲ ಮತ್ತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿದವು. ಹಾಗೆಯೇ ಚಂದ್ರಶೇಖರಯ್ಯ ಅವರ **ಗೌರಮ್ಮನ ಪದಗಳು** (೧೯೫೪,) ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟ ಅವರ **ಹೆಮ್ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳು** (೧೯೫೬,) ಬಸುರಿಯ ಹಾಡು ಮತ್ತು **ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಸತ್ಯಭಾಮ ಸಂವಾದ** (೧೯೬೧,) ವಿಟ್ಟಪ್ಪ ಶಣ್ಯೆ ಅವರ **ಶೋಭಾನೆ ರತ್ನಾವಳಿ** (೧೯೫೭,) ಶೋಭಾನೆ ಪುಸ್ತಕ, ಕರಾಕೃ ಅವರ **ಅಂಬಿಗರ ಗಂಗ** (೧೯೬೨,) ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರ **ಏಳುಕೊಳ್ಳದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ** (೧೯೬೫) ಈ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡಿ ಅವಳ ಗೃಹಕೇಂದ್ರಿತ ಜೀವನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದವು. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದವು. "ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ. ಮಾನವನು ಸರಿಯಾಗಿ ಬದುಕಲು ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅಗತ್ಯವಾದವು. "ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ" ಎನ್ನುವುದು ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪತಿವ್ರತೆಯನ್ನು ಗರತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಗರತಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ಸತಿ ಗುಣಸಾಗರಿ ಮುಂತಾದವರಂತೆ ದ್ರೌಪದಿ, ಸೀತೆ ಮೊದಲಾದ ಸತಿ, ಶಿರೋಮಣಿಯರು ಸಹ ಮೊದಮೊದಲು ಮಣ್ಣಿನ ಮಕ್ಕಳಾಗಿಯೇ ಬಾಳಿದರು....ಈ ಗರತಿಯರ ಗರಿಮೆ ಹಿರಿದಾದುದು; ಪಾರಮ್ಯ ಅಪಾರವಾದುದು. ಅವರನ್ನು ಎಷ್ಟು ಸಲ ಹಾಡಿದರೂ ಎಷ್ಟು ಸಲ ಕೇಳಿದರೂ ಕನ್ನಡ ತಾಯಂದಿರಿಗೆ ಬೇಸರವಿಲ್ಲ; ಅದೇ ಕಾವ್ಯದ ಹಿರಿಮೆ; ಆದರ್ಶದ ಗರಿಮೆ" (ಸುಂಕಾಪುರ ಎಮ್.ಎಸ್. ೧೯೭೨, ಪು. V-VIII). ಎನ್ನುವುದು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ, ಸಂಗ್ರಹಕಾರರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕಾಂಶಗಳಿಗಿಂತ ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡಲಾಯಿತು. ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಕಾವ್ಯದ ಹಿರಿಮೆ ಗರಿಮೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಕೊಂಡಾಡಲಾಯಿತು. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಭಯ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಾಯಿತು. ಇಬ್ಬರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಏಕರೂಪದ ಪಠ್ಯಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಸಹ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತು. ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಾದ ಈ ಎಲ್ಲ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತಳಮಳ, ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಇವೊತ್ತಿಗೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕುಟುಂಬಗಳು ಸಹ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡಲು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುತ್ತಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆಧುನಿಕ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಶೀಲ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕುಸಿಯುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಅವುಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸುವ ಆಶಯದಿಂದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿದರು.

೧೯೩೪ರಲ್ಲಿ ಶ್ಯಾಮಲಾ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕನ್ನಡದ ಒಗಟುಗಳು ಸಂಗ್ರಹದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಮಹಿಳೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಳಿದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಂತಹ ಸಹೃದಯ ವಾತಾವರಣ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರಲಿಲ್ಲವೇನೋ! ಮಹಿಳೆಯು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದ

ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ತಿರಸ್ಕಾರದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಮಹಿಳಾ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕುಸಿದು ಹೋಗಿದೆ, ಇದು ದೇಶದ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಊರೂರು ಅಲೆಯುತ್ತಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ, ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಕರಿಯರ್ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಠಿಣ ಸವಾಲಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೆ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಒಡಪು, ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ, ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸರಳವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ವಿವಾಹ, ಸೀಮಂತ, ಮೈನೆರೆದ ಕನ್ಯೆಗೆ ಆರತಿ ಮಾಡುವಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಡುಗಳನ್ನು, ಒಗಟುಗಳನ್ನು, ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಂಗಳಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಮಂಗಳಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದಲೇ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಹಾಡು, ಒಗಟು, ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ

೧೯೪೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮಹಿಳಾ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು. ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ತಡೆಯಲಾಗದು ಎನ್ನುವ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಅರಿವಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಶಿಕ್ಷಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಎಳೆದು ತರಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಶಿಕ್ಷಣರಂಗಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯವು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ವಚನಗೊಂಡದ್ದಾಗಿತ್ತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಆಶಯ ಅಂದಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಯುರೋಪನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವುದು ತಕ್ಷಣವೇ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದವು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ತಿರಸ್ಕಾರದ ನುಡಿಗಳೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದರೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ನವ ನಾಗರೀಕತೆಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು

ಕೊಚ್ಚಿಹೋಗುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಒತ್ತಡಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯಿತೆ ಹೊರೆತು ಮತ್ತಿನ್ನಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು.

ಬಿ.ಎಸ್.ಗದ್ದಿಗಿಮಠ ಅವರ, **ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು** ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ೧೯೬೩ರಲ್ಲಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಯನ್ನು ನೀಡಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆಯಾಮ ದೊರೆಯಿತು. ೧೯೬೬ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ "ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ" ಎನ್ನುವ ವಿಷಯವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಂ.ಎ, ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು. ೧೯೭೨ರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಡಿಪ್ಲೋಮಾ ಕೋರ್ಸ್ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಎಂ.ಎ.ಕೋರ್ಸ್ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎ ಮಾಡಿದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಿತು. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವು ಬಂದ ತಕ್ಷಣ, ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿತು. ಯೂರೋಪಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ರೂಪಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು.

ಸುಮಾರು ೧೮೦೦ ರಿಂದ ೧೯೬೦ರ ವರೆಗೆ ನಡೆದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪುರುಷನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದವು. ಇದೇ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಗಳು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದವು. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯಿತು ಎಂದು ಹೆಮ್ಮೆಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು, ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಭಿನ್ನವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ರೂಪಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು, ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಪುರುಷನಿಷ್ಠವಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಹೊರತಾಗುಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು.

ಮಹಿಳಾ ಚಳುವಳಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣ ರಾಜಕಾರಣವೇ?

ಪುರುಷ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲಿ ೧೯೭೩ರ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ಆಂದೋಲನಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. ವಿನೋಭಾ ಬಾವೆ ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿ ಆಂದೋಲನಗಳು ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ವಿನೋಭಾ ಬಾವೆ ಅವರು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿದರು. ಈ ಆಂದೋಲನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾಗಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರು "ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಈಚೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಭೌತಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ದಾಳಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭಾವ ಮಹಿಳೆಯರ ಶೀಲ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸದ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ" (ಸರಳಾದೇವಿ, ೧೯೭೪. ಪು.೧) ಎಂದು ಆತಂಕಿಸಿದರು.

ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗೆಗೆ ವಿನೋಭಾ ಬಾವೆ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "...ನೀನು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆರು, ಅದರ ಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡು, ಆಫೀಸಿಗೆ ಹೋಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡು 'ಇದು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಅತಿ ಹಿಂಸೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ವಿರೋಧ ಮಾಡಿರುವುದು ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ವಿರೋಧದಿಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಆಜೀವಿಕೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಅವರ ಮೇಲೆ ಹಾಕುವುದನ್ನು ವಿರೋಧ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ." (ವಿನೋಭಾ ಬಾವೆ,. ೧೯೭೪. ಪು.೩-೪). ವಿನೋಭಾ ಬಾವೆ ಅವರಂತ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಕೂಡ ಮಹಿಳೆಯ ವಿಷಯ ಬಂದಾಗ ಜಡರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಅನೇಕ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪಾರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಪರೋಪಕಾರಿ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಅವರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಾಧಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು, ಬೇಕು ಬೇಡುಗಳನ್ನು ಇವರೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

ವಿನೋಭಾ ಬಾವೆ ಅವರು ತಾಯಿಯಾದವಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವರು. "ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಉಪನಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರಿ ಮೊದಲಾದ ಮಂತ್ರ ನೀಡಿದವನು. ಅಂಥ ಉಪಾಧ್ಯಾಯನಿಗಿಂತ ಹತ್ತು ಪಾಲು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯತೆ ಯುಳ್ಳವನು ಆಚಾರ್ಯ. ಆಚಾರ್ಯ ವಿದ್ಯೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ನೂರು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ ಒಬ್ಬ ತಂದೆ. ಇಂಥ ಸಾವಿರ ತಂದೆಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದವಳು ತಾಯಿ (ಪು. ೧) ಎನ್ನುವ ಮನುವಿನ ಈ ಚಿಂತನೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿನೋಭಾ ಬಾವೆ ಅವರು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ಸಾವಿರ ತಂದೆಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದವಳು ಒಬ್ಬ ತಾಯಿ ಸಮ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾವಿರ ತಂದೆಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದವಳು ಒಬ್ಬ ತಾಯಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. "ಜನನಿ ಜನ್ಮ ಭೂಮಿಶ್ಚ ಸ್ವರ್ಗಾದಪಿ ಗರೀಯಸಿ" ಒಬ್ಬ ಜನನಿ ಎಂದರೆ ತಾಯಿ, ಎರಡನೆಯದು ಮಾತೃಭೂಮಿ. ಇವೆರಡೂ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಹೆಸರೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಗೌರವ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟಿತ್ತು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ" (ಪು. ೧). ಮಾತೃತ್ವವನ್ನು

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ, ಭೌತಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ವಿಮುಖಳನ್ನಾಗಿಸಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ಸನಾತನ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಲು ನಡೆಸಿದ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದವು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಇವುಗಳಿಂದ ಹೊರತಾಗುಳಿಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಜನಪದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು ಸ್ತ್ರೀ. ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ತಾಯಿ, ಮಗಳು, ಸೊಸೆ, ಹೆಂಡತಿ, ಸೂಳೆ, ಸವತಿ, ಅತ್ತಿಗೆ, ನಾದಿನಿ, ಅಕ್ಕ, ತಂಗಿ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ನಿಟ್ಟುಗಳಿಂದಲೂ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾದ ಸ್ಥಾನ ತಾಯಿಗೆ....ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ನಿಸರ್ಗದ ಅನುಭವದಿಂದಲೆ "ತಾಯಿಯೇ ದೇವರು, ತಾಯಿಯೇ ಸರ್ವಸ್ವ, ಸರ್ವಮಾನ್ಯ" ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಜಗತ್ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಎಲ್ಲ ಮೂಲಕೇಂದ್ರವೂ ತಿರುಳೂ ಮತ್ತು ಶುಭ ಮತ್ತು ಮಂಗಳಗಳೂ ಮಾತೆ; ಸತ್ ಚಿತ್ ಆನಂದ ತತ್ವ ಮಾತೆ" (ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಗೊರೂರು. ೧೯೭೪. ಪು.೧೧೬). ಎನ್ನುವ ನಿಲುವುಗಳು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಕರ್ಷಕ ನೆಲೆಗಳಾದವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವನೂರು ಅವರು **ತಾಯಿಯ ಹಾಡುಗಳು** (೧೯೬೮), ತಾಳಕೇರಿ ಬಸವರಾಜ ಅವರ **ತಾಯಿಯ ಹಾಡು** (೧೯೭೦) ಮೊದಲಾದ ಜನಪದ ಗೀತ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ವೆಂಕಟರಾವ್ ಅವರ **'ಶೋಭಾನೆ ಹಾಡುಗಳು'** (೧೯೭೦), **ಶೋಬಾನೆ ರತ್ನಾವಳಿ** (೧೯೭೧), ನಾಗೇಗೌಡರ **ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು,** ಸ್ವಾಮಿಗೌಡರ **ಸೋಭಾನೆ ಪದಗಳು** (೧೯೭೨) ಮೊದಲಾದ ಜನಪದ ಗೀತ ಸಂಕಲನಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಫಲವಂತಿಕೆ ಯನ್ನು ಹಾಗೂ ತಾಯ್ತನವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ **ಸವದತ್ತಿ ಯಲ್ಲಮ್ಮ** (೧೯೭೨) ವಿಶ್ವನಾಥ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಣ್ಣ ಅವರ **ಮಾರಿ ಮಹೇಶ್ವರಿ** (೧೯೭೨), ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೂಡ ಲೌಕಿಕ ಹಾಗೂ ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀಯ ತಾಯ್ತನ ಮತ್ತು ಫಲವಂತಿಕೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ವತಃ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೂಡ ತಾಯ್ತನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಲೀಲಾವತಿ ತೋರಣಗಟ್ಟಿ ಅವರ **ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತೃ ವಾತ್ಸಲ್ಯ** ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇವಲ ತಾಯಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದವು. ತಾಯ್ತನವನ್ನು ತಳಹದಿಯಾಗಿಟ್ಟು ಅವಳಿಗೆಂದೇ ರೂಪಿಸಿದ ಅನೇಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಎಳೆದು ತರುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯ್ತನವನ್ನು, ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದವು.

ಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು : ಜಂಡರ್ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಗ್ರಾಮೀಣರನ್ನು, ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತಕರು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವವರು. ಅವರು ಹೇಳಿದ ಗ್ರಾಮೀಣರಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಯಾವ ಸಂಕಟಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ತಾವು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಹಾಗೂ ಅದರೊಳಗೆ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಗಳೂ ಅವರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತು ಜೀಶಂಪ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು: "ಅಜ್ಜಿಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವವರಿಲ್ಲದೆ ಅವು ಮರೆತು ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಅವ್ವನಿಗೆ ಹಾಡುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಹಾಡುಗಳೂ ದೂರವಾಗಿವೆ. ಅಕ್ಕನಿಗೆ ಕಲಿಸುವ ಇವರ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇದಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವಳ ಬಳಿ ಸಿನಿಮಾ ಹಾಡುಗಳ ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆಯ ಪುಸ್ತಕಗಳಿವೆ.... ಹರಿಜನರು ತಮಟೆ ಪದ, ಹೊಗಳುವ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈಗ ಕ್ರಮವಿಲ್ಲ, ಹಾಡುವ ಹುಮ್ಮಸ್ಸಿಲ್ಲ. ಕೇಳಿದರೆ, ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸಿದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೊ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ" (ಜೀಶಂಪ. ೧೯೭೫, ಪು.೨೫೬-೨೫೮).

ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆರಂಭವಾದಾಗಿನಿಂದ ಮಹಿಳೆಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಗಂಟು ಹಾಕಲಾಗಿತ್ತು. ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ದಲಿತರು ಆಧುನೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದಂತೆಲ್ಲಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹಕಾರರ ಆತಂಕ ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಹೀಗೆ ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅವರ ಆತಂಕವು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಹಾಗೂ ದಲಿತರನ್ನು ಮೂಲಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿತು. ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು, ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ರೂಪಗೊಂಡ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಮನಸ್ಸುಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಾದ ಹೊಸ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕಿದವು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನುಕೂಲಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿದವರು, ಮಹಿಳೆ ಹಾಗೂ ದಲಿತರ ಜೀವನವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರು ಮತ್ತು ಅವರುಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು.

ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗರತ್ನ ಅವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಂಡಿರುವರು: "ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನಾನಾ ಆದರ್ಶಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಆರಾಧನಾ ಮೂರ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಚ್ಚಳದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದಾರೆ" (ನಾಗರತ್ನ ಬಿ.ಎಸ್. ೧೯೭೮.ಪು.೩೧).

ಇದುವರೆಗೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ನಾಗರತ್ನ ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದೊಳಗಿನ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರ್ತಿಯರು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದರು.

ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಅಕ್ಷರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚಿತರಾಗುಳಿದ ಮಹಿಳೆಯರು ತಡವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡದ್ದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ, ಬಹುತೇಕ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಅಕ್ಯಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲವೇನೋ! ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಕಠಿಣ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಎದೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ರಕ್ಷಣೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ, ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲವೇನೋ! ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಶೋಷಣೆಯ ಎಳೆಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಕೈಗೆಟುಕದೆ ಹೋದವು.

ಎಂಭತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯರು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳು, "ಗರತಿ ಹಾಡುಗಳು" ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡವು. ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಡೆದಿತ್ತು. ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯೂ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ದೇವದಾಸಿಯರ ಹಾಡುಗಳು ಸಂಕಲನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ವಾದಿರಾಜ ಭಟ್ಟರ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: "ದೇವದಾಸಿರ ಹಾಡುಗಳು ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂದುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ರಚನೆ ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಇದು ಕೊನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ದೇವದಾಸಿಯರಲ್ಲೆ ಹಾಡನ್ನು ರಚಿಸುವ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರು ಇದ್ದಿರಬಾರದೆಂದೇನಿಲ್ಲ. ಇವರಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಿತ್ತು. ಇವರಿಗೆ ಸಂಗೀತಾಭ್ಯಾಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣದ ಕಥೆಗಳು, ದೇವರ ಸ್ತೋತ್ರಗಳು

ತಿಳಿದಿರುತ್ತವೆ. ಉಳಿದುದು ಸಂಗೀತದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೋಣಿಸುವ ಕೆಲಸ. ಅದನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ಮಾಡಬಹುದು. ಈಗಲೂ ದೇವದಾಸಿಯರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮತಿ ಗೌರಿ ಎನ್ನುವವರು ಹಾಡನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡುವ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರು. ಈಗಲೂ ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ನೆನಪಾಗದಿದ್ದರೆ ರಾಗತಾಳಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಹಾಡನ್ನು ಎರಡು ಸಲ ಹಾಡಿದಾಗ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗುವುದೂ ಇದೆ. ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆ, ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೊದಲಾದ ಕಡೆಗಳಿಂದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುದಲ್ಲದೆ ಸ್ವಂತ ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಡಿನ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇವರದೇ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಮಾನಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿವೇದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಬೇರೆಯವರ ರಚನೆಯಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಯಾಕೆ ದಯವನು ಮಾಡೆ ಏ ಸಾಂಬ ಶಿವನೆ
ಬಡವರೊಳಗ್ಯಾಕಿನಿತು ಚೆಲುವ ತೊರಿದೆ ಶಿವನೆ
ಬಿಡದೆನ್ನ ಕಾಯೋ ಮನನಿಷ್ಟವೀಯೋ
ನೂರಾರು ಕಲಿತವಳಲ್ಲ । ನುಡಿಯೊಂದ ನಾನರಹುವೆನಲ್ಲ
ಜಾರರೊಡನೆ ಮಾತನಾಡಿದವಳಲ್ಲ ನೀವಿ । ಚಾರಿಸಿ

ನೋಡೆನ್ನ ದೊರೆಯೆ, ಈ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹಾಡನ್ನು ದೇವದಾಸಿಯರೇ ಕಟ್ಟಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು." (ವಾದಿರಾಜ ಭಟ್ಟ ಕನಕರಾಡಿ. ೧೯೮೭). ವಾದಿರಾಜರು ದೇವದಾಸಿಯರ ಹಾಡುಗಳು ಎನ್ನುವ ಶಿರೋನಾಮೆ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತರದವರು ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ವೈಷ್ಣವ–ಶೈವ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಇವರುಗಳು ಆಯಾ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತರು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳನ್ನೇ, ಸಂಗೀತ ಗುರುಗಳಿಂದ ಕಲಿತು ಹೇಳುವರು. 'ಗರತಿ' ಹಾಡುಗಳೊಡನೆ ಪಾತರದವರ ಹಾಡುಗಳು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ತಾರದಂತೆ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಈ ಸಂಕಲನ ಪ್ರಕಟಿತವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಾತರದವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕು ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂಭತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಾಗಲೇ 'ಪಾತರ' ಪರಂಪರೆ ಅವಹೇಳನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಂಡರು. ಅವರುಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿದರು. ಬೀಸುವ, ಕುಟ್ಟುವ, ಶೋಭಾನೆ ಹೇಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಆಧುನಿಕತೆಯ ದಾಳಿಯಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹಳಾಹಳಸಿದರು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮ

ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳು ಗರತಿ ಹಾಡಿನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಪಾತರದವರು ಹೇಳುವ ಗೀತೆಗಳು 'ದೇವದಾಸಿಯರ ಹಾಡುಗಳು' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. 'ಪಾತರ' ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣ, ದೇವದಾಸಿ ನಿಷೇಧ ಕಾನೂನು ಹಾಗೂ ಟೆನೆಂಟ್ ಆಕ್ಟ್‌ನಂತಹ ಆಧುನಿಕ ಕಾಯ್ದೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಪಾತರದವರು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡು ಹೇಳಲು, ನೃತ್ಯ ಮಾಡಲು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮರುಗಿದರು. ಅವರು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿಂದೆ ಪಾತರದವರು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕೆಂಬ ಕಳಕಳಿಯ ಉಪದೇಶವಿದೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳೊಂದಿಗೆ, ದೇವದಾಸಿಯರ ಅಂದರೆ ಅಲಕ್ಷಿತ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಂದರೆ ತೀವ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಟ್ಟದನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬಹುಪಾಲು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಚಿಂತನೆಯ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪ ಪಡೆದವುಗಳು. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯಕಾರ್ತಿಯರ ಚಿಂತನಾ ವಿಧಾನ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವೈಜಯಂತಿ ಮಾಲ ಅವರ **ವಡ್ಡರಗೆರೆ ನಾಗಮ್ಮ** (೧೯೮೧), ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸೀತಾಪುರ ಅವರ **ಐದು ಜನಪದ ಪ್ರಬಂಧಗಳು,** ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರ **ಚಿತ್ತಾರ ಬರೆದ ಬದುಕು,** ಶಶಿಕಲಾ ಮೋಲ್ದಿ ಅವರ **ಚಾಜದ ಹಾಡುಗಳು** (೧೯೮೯) ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ.

ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಡೆದವು. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನಾದರಿಸಿ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣೆಗಳು ಇಳಿಮುಖವಾಗಿವೆ ಅಥವಾ ಕಾಣೆಯಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ, ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿವೆ. ೧೯೯೦ರಲ್ಲಿ ಜೀಶಂಪ ಅವರಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ **ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ** ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸೀತಾಪುರ ಅವರ **ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಿನ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು,** ಬಳ್ಳೆಕೆರೆ ಹನುಮಂತಪ್ಪ ಅವರ **ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ** ಮೊದಲಾದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿನ ಮುನ್ನುಡಿ ಹಾಗೂ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ ಮಾತುಗಳು ಜಿಡ್ಡುಗಟ್ಟಿದ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ಶಾರದಾ ಶಾಮಣ್ಣ ಅವರ **ಜಾನಪದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ** (೧೯೯೩),

ಎಂ.ಲೀಲಾ ರಾಮಣ್ಣ ಅವರ **ಜನಪದ ಹೊಂಬಾಳೆ** (೧೯೯೩), ಮೊದಲಾದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದ ನೆರಳಿಲ್ಲಿಯೇ ಅರಳಿದವುಗಳು.

ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಜಾನಪದವು ದಲಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ಶೂದ್ರ'ತೆ ಶಿಷ್ಟರೂಪವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಜಾವಾಣಿಯ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ (೨೫-೬-೨೦೦೨) ಯಲ್ಲಿಯ ಗುರುನಾಥ ಅವರ **ಬಲಿಯಾದಳು ಬಂದಮ್ಮ** ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಗುರುನಾಥ ಅವರು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದ ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಮಹಿಳೆಯಾಗಿಯೂ ಬಂದಮ್ಮಳನ್ನು ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಲೇಖನದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದ ಶಿವರಾಮಯ್ಯನವರು, ಗುರುನಾಥ ಅವರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಬಂದಮ್ಮಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಬಂದಮ್ಮಳ ಬಲಿಯನ್ನು ಗುರುನಾಥರಂತೆ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಉತ್ತಮ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೇ ಅಪಹರಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮೇಲ್ಮೆ ಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವೆಂಬ ಕನ್ನಡದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದಲಿತ ಮೌಲ್ಯದ ಹೈಜಾಕೀಕರಣ....ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಲೋಕದ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನದ ಮೌಲ್ಯವು ಒಡೆಯರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೈಜಾಕ್ ಆಗಿರುವದನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಇನ್ನೂ ಮೇಲ್ಮೈಗೆ ಒಯ್ಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಒಡೆಯರ ಸೊಸೆ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವಳ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನ ಯಾವತ್ತೂ ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಯೋಚಿಸಿ, ಭಾಗೀರಥಿ ಹಾಗೂ ಬಂದಮ್ಮ ಅದಲು ಬದಲಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೇ? ...ಬಂದಮ್ಮನ ಕಥೆ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಅಂಥ ಅನ್ಯಾಯ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆಗಬಾರದೆಂದು ಸೂಚನೆಯ ಮಾತಾಗಿ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಮಾತೆಂದರೆ, ದಲಿತ ಲೋಕದ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನದಂತಹ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಡೆಯರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅಪಹರಣಗೊಂಡಿವೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತರತಮ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಸಮೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು" (ಶಿವರಾಮಯ್ಯ. ೨೦೦೨. ಪು.೬೫-೭೨). ದಲಿತರು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಿಳೆ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಹಲ್ಲೆಗೊಳಗಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಶೋಷಿತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ

ಪರಿಗಣಿಸಿ, ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ದಲಿತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶೋಷಿತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುತ್ತ ಉತ್ತಮರು ಅಂದರೆ ಶೂದ್ರರು ಅಪಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹಳಹಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಗೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಶೋಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳೆಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ಆತಂಕವನ್ನೊಡ್ಡುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತ, ಅವಳ ಬದುಕಿಗೆ ಅಪಾಯಕರವಾದ ತಿರುವನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಗುರುನಾಥ ಅವರು **ಬಲಿಯಾದಳು ಬಂದಮ್ಮ** ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವನ್ನೇ **ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದ ಬಂದಮ್ಮನ ಇತಿಹಾಸ** ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಿರುಹೊತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ತಂದಿದ್ದಾರೆ. 'ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಅಪಚಾರವಾಗದಿರಲಿ' (ಗುರುನಾಥ್ ಎಸ್. ಆರ್. ೨೦೦೩,ಪು.೫) ಎನ್ನುವ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಸಿರುವರು. ದಲಿತರು ಎಂತಹ ತ್ಯಾಗಮಯಿಗಳು ಎನ್ನುವ ನಿರೂಪಣೆಯತ್ತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದಿರುವ ಗೀತೆಯೆಂದರೆ 'ಮಲ್ಲನಗೌಡ' 'ಭಾಗೀರಥಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳುಳ್ಳ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಎಂಬುದು. ಇದನ್ನು ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಗ್ರಾಮವಾದ ಬೆಟಗೇರಿಯ ಹೂಗಾರ ಮನೆತನದ ಕಲ್ಲವ್ವ ಎಂಬುವವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮೆಯನ್ನಿತ್ತರು... ಆಗಿನಿಂದ ಈಗಿವರೆಗೆ ಹಲವಾರು ಟಿಪ್ಪಣೆ, ಲೇಖನ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಪ್ರಬಂಧ, ವಿಮರ್ಶೆ, ಮರು ಮುದ್ರಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಕಂಡಿರುವ ಈ ಕಥನಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರವಾದ ಭಾಗೀರಥಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನದ ಮೇರು ಶಿಖರವಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಭಾಗೀರಥಿ'ಯು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹಿಳೆಯೇ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಮೂಡಿಬಿಟ್ಟಿದೆ...." (ಗುರುನಾಥ್ಎಸ್.ಆರ್. ೨೦೦೩. ಪು.೧೫) ಎಂದೆನ್ನುತ್ತ ಆ ಭಾಗ್ಯ ಬಂದಮ್ಮನಿಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಬಂದಮ್ಮ ಸಮಾಧಿ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿಷಾದಿಸುತ್ತಾ... "ಕೆಳಜಾತಿಯ ಬಂದಮ್ಮನಲ್ಲದೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಗೌಡರ ಸೊಸೆಯೇ ಆಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಈ ಗುಡಿಯ ಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುತ್ತಿತ್ತೆ" (ಪು.೧೦). ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗುರುನಾಥ ಮತ್ತು ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಇಬ್ಬರೂ ಬಂದಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ದಲಿತರು ಎಷ್ಟು ಶೋಷಿತರು ಹಾಗೂ ದಲಿತರಲ್ಲಿನ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಗಳಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಉತ್ತಮರು ಹೇಗೆ ಅಪಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶೋಷಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಉತ್ತುಂಗಕ್ಕೇರಿಸಿ ಮೌಲ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆ ಮೂಲಕ ಸವರ್ಣೀಯರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅಪಾಯದತ್ತ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ/ ವೈದಿಕರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ

ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲ, ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎನ್ನಬಹುದು. ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿದ್ದ ಮರಿಗೌಡರಿಗೆ ಶ್ಯಾನಭೋಗ ಭಾರದ್ವಾಜರು, 'ಆಳುಮಗ ತಿಮ್ಮನು ಮಗನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವನು, ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಸೊಸೆಯಾಗುವಳು. ಅವಳ ಬಲಿದಾನವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು ಎಂದೆನ್ನುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ "..... ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮ್ಮತಿಯ ಮುದ್ರೆಬಿದ್ದು ಅದು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಿತು. ಕಂಡವರ ಮನೆ ಮುರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಮ್ಮತಿಯಿಂದ ಮರಿಯಗೌಡರ ಹೃದಯ ತಾಕಲಾಟವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯತತ್ಪರವಾಯಿತು... ತನ್ನ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿದಾನ ನೀಡುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಅವಳ ಮಾವ ದಾಸಪ್ಪನ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿತು. ಒಡೆಯನ ಮಾತು ಮೀರಲಾರದ ಅಸಹಾಯಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆತ. ಅಲ್ಲದೆ ದಲಿತರಿಗೆ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬಂದ ದುಃಖ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಅವನನ್ನು ಸಂಕಟದಿಂದ ಪಾರುಮಾಡಿತು. ಈ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೊದ್ದಿಸಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಚ್ಚಡದಲ್ಲಿ ಆತ ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಗೌಡ ಮತ್ತು ಶ್ಯಾನಭೋಗರ ಎದುರು ಬಂಡಾಯ ಹೂಡುವ ಧೈರ್ಯವಿಲ್ಲದೆ, ಸೊಸೆಯ ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ. ಈ ಬಲಿಯಿಂದ ಒಡೆಯರಿಗೂ ಖುಷಿ ಮತ್ತು ಜಾನುವಾರುಗಳಿಗೆ ಅನ್ನ, ನೀರು ದೊರಕಿಸಿದ ಪುಣ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ; ಮುಂದೆ ಬಂದಮ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಜನರು ಪದಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಸಮಾಧಾನಪಟ್ಟುಕೊಂಡ ದಾಸಪ್ಪನ ಅಸ್ಖಲಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಭಾವ ದಲಿತರಿಗೆ ತಕ್ಕುದಾಗಿದೆ..." (ಶಿವರಾಮಯ್ಯ. ೨೦೦೨. ಪು.೬೯). ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಆಶಯವನ್ನು ಗುರುನಾಥ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ತಪ್ಪಿಯೂ ಬಂದಮ್ಮಳ ಒಳಗುದಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರಿಗೆ ದಾಸಪ್ಪನ ನೋವೇ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ದಾಸಪ್ಪ ಬಂದಮ್ಮನನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಕೊಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದನೇ ವಿನಃ ಬಲಿಯಾಗಲು ಆಕೆಯ ಸಮ್ಮತಿಯಿದೆಯೆ ಎಂದು ಸಹಾನುಭೂತಿ ಯಿಂದ ವಿಚಾರಿಸುವ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂದಮ್ಮನ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇಲ್ಲದೆ ಆಕೆಯ ಬಲಿದಾನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ದಾಸಪ್ಪನ ವರ್ತನೆ, ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ಎಂತಹ ಭೀಕರ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಬಂದಮ್ಮ ಸ್ವಜಾತಿಯ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜರ್ಝರಿತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಜೈವಿಕತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟರೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೈವಿಕತೆಯ ಜೊತೆ ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಬರ್ಬರ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಭೀಕರ ಹಲ್ಲೆಯಿಂದಾಗಿ ಆಘಾತಗೊಂಡು ಮಾತು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಮೂಕಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಬಂದಮ್ಮನ ಬಲಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಮನೆತನದ ಹೆಸರು ಅಜರಾಮರವಾಗಿ ಉಳಿಯಬಲ್ಲದು

ಎಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ತನ್ನ ಮನೆತನದ ಹೆಸರನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿಸುವ ಸ್ವಾರ್ಥ ದಾಸಪ್ಪನಲ್ಲಿದೆ. ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯ ಒತ್ತಡ, ದಾಸಪ್ಪನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಬೆತ್ತಲುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ವಿನಃ ಆತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಭಾವವನ್ನಲ್ಲ. ಸೊಸೆಯ ಬಲಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ದಾಸಪ್ಪನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಭಾವದವನು ಹೇಗಾದಾನು? ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಯುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ. 'ಹಿಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ' ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹೋದರೆ, ಶೋಷಿತ ಚರಿತ್ರೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧೋರಣೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿರುವಾಗ ಈ ಬಗೆಯ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ದಲಿತರು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಲಿ, ಶಿಷ್ಟ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಿಂದಿರಬೇಕು. ಅಲಕ್ಷಿತ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಈ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಗಿದ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಹಿಡಿದಿಡಬಹುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿತವಾಗತೊಡಗಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದಿಂದಾಗಿ ಚದುರಿಹೋಗಿದ್ದ ಭಾರತವನ್ನು ಮರುಕಟ್ಟಲು, 'ಮಹಿಳೆಯರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕು. ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಕೂಡದು' ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯೇ ದಟ್ಟವಾಗಿದ್ದತು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿಯ ಶೀಲ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು

ತಲ್ಲಣಿಸಿದ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲದ ಕುರಿತಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದವು. ೧೯೪೦ರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ನೀಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ೧೯೭೨ರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವು ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರೂ ಸಮಾನ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಲಿಯುವ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮಟ್ಟದ ಶಿಕ್ಷಣದವರೆಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಅಧ್ಯಯನದೊಳಗಿನ ಉದ್ದೇಶಗಳೇನೂ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮಹಿಳಾ ಚಳುವಳಿಗಳು ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಶಕ್ತೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸ ತೊಡಗಿದವು. ಈ ಬಗೆಯ ಮಹಿಳಾ ಚಳುವಳಿಗಳು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿ ನಿಂತವು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮಹಿಳೆಯೊಂದಿಗೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮಹಿಳೆ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗತೊಡಗಿತು. ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ದೇವದಾಸಿಯರ ಹಾಡುಗಳು, ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುರಿದು ಹಾಕಿತು. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಗಿಂತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವೇನೂ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ದೇವುಡು ಅವರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರು ಶೂದ್ರ ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಗರತಿ ಹಾಡುಗಳೆಂದು ಕರೆದರು. ೨೦೦೨ರಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ಮಹಿಳೆ ಹಾಗೂ ಅವಳು ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಶಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಶೂದ್ರ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಳಂತೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದ ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಮಹಿಳೆಯಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದವು 'ಶಿಷ್ಟತೆ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಬಂದಮ್ಮನನ್ನು ದಲಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಲಿಯಾದ ಬಂದಮ್ಮನಿಗೆ, ಭಾಗೀರಥಿಗೆ ದೊರೆತ ಮಾನ್ಯತೆಗಳು ದೊರೆತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹಳವಂಡವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬರುವ ದಲಿತ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ, ಶೋಷಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ, ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಪಾಯದ ಕಂದರಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರದಲ್ಲಾಗಲಿ ನಡೆದ ಈ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವುಗಳನ್ನು, ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ನಿರ್ವಚನಗಳನ್ನು ನೀಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ, ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು ಮೊದಲಾದವರಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಚಾಲನೆ ದೊರೆಯಿತು. ಅದನ್ನು ಸವಿವರವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

೪

'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ' ಚರಿತ್ರೆಯ ಶೋಧ

ಜಾನಪದವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು "ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ" ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿರುವರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರಿದೆ. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು "ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಸಂಪನ್ನತೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಅರಿಯುವುದಾಗಿದೆ... ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಕಲಾಕಾರರ ಬದುಕನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ" (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. ೧೯೯೯. ಪು. ೪೪) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಶಾಂತಾ ಇಮ್ರಾಪೂರ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. "ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಿತ ಧೋರಣೆಗಳಾದ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ, ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆ, ಅಸಮಾನತೆ, ಅಧೀನತೆ, ಸ್ತ್ರೀ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾನತೆ, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಪಾಯಗಳು ಮುಂತಾದ ಋಣಾತ್ಮಕ, ಗುಣಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹೊಸ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಹೊಸ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವೇ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ

ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ... ಜಾನಪದ ಬದುಕಿನ ಮಹತ್ವದ ಮಾದರಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿ ಮಾನವನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸುಳುಹುಗಳು ಮಿಂಚಿರುವಂತೆಯೇ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ....ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಹೂತುಹೋಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಸತ್ವದ ನೈಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಂತಃ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಮಹತ್ವದ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ನೆರವು ನೀಡುತ್ತದೆ" (ಶಾಂತಾ ಇಮ್ರಾಪೂರ. ೨೦೦೧. ಪು. ೧-೩). ಎಂದಿರುವರು. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಹಿಳೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾಳೆ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಾಂತಾ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು, ಸ್ತ್ರೀ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆಂದು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿರುವರು. 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದ'ವೆಂದೂ ಕರೆದಿರುವರು. ೧೯೩೯-೪೦ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ, ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ಅವರಂತಹ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು 'ಗರತಿ' ಹಾಡಿನ ಮೂಲಕ ಸಾಮೂಹಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಅಭಿಜಾತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆರಂಭದ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು 'ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ' ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ, ಐವತ್ತರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಅದು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಪದಗಳು, 'ಹೆಮ್ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳು', 'ಹೆಂಗಸರ ಪದಗಳು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದೇ ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಿಂದೀಚೆಗೆ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು.

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಮನೆ, ಆಹಾರ, ಪಾನೀಯ, ವೈದ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ, ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನವೆಲ್ಲಾ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಅಭಿಜಾತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾದರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳಿದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು, ಮಹಿಳೆಯಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವುಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುವುದನ್ನೇ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವೆಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಹಿಳೆಯರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ

ಅದು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಗಳ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪದ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈವರೆಗೂ 'ಇದು ಸತ್ಯಂ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು, ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಒಡೆದು ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರ ಹೊಸ ಲೋಕವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಕೈಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡುವುದರತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತು ಇದೆ ಎಂದು ಅದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹೋದ ಸತ್ವವನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆದು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಜ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ವಿಮೋಚನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳೆ ಜಡ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯಲು ಆಶಿಸಿದರೆ, ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ, ಹೊಸ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ.

ಮಹಿಳೆಯರು ಜಾನಪದದ ಕುರಿತು ನಡೆಸಿದ ಹಾಗೂ ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವೆಂದರೆ ದಮನಿತ ಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾನಾಪಮಾನಗಳನ್ನು, ಕಷ್ಟ ಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು, ದುಃಖ ದುಮ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಾಗಿದೆ, ಹಾಗೂ ಈ ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದಾಗಿದೆ, ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಬಲೀಕರಣದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಎನ್ನುವ ವಿಂಗಡನೆಯ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲವಾದರೂ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ವು ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿನ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆಯಾ ಎನ್ನುವ ಕುತೂಹಲವು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ

ಎನ್ನುವುದುನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವವರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜೈವಿಕತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಜೈವಿಕತೆಗೂ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ನೇರವಾದ ತಳಕುಹಾಕುವುದು ಅಷ್ಟು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ, ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ. ಈ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯಾ, ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿನ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ವು ಕಾಣದ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಅವರಿಗೆ ದೊರೆತಿವೆಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ೧. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ: ಪುರುಷ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ೨. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ. ಈ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಬ್ಬರೂ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿರುವರು, ಅವರ ಅರ್ಥ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೇನಾದರೂ ಇವೆಯೆ, ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ: ಪುರುಷ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ

೧೯೩೮ರಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. "ಜೀವನವೇ ದೇವತೆಯಾದ, ತ್ರಿಪದಿ ಛಂದದಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಗರತಿ ಹಾಡಿನ ಋಷಿಗಳು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು....ಹಾಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವರದೇ ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯ....ಕಾಂತೆಯರ ಮಾತೇ ಕಾವ್ಯ ಮಾತೆ ... ಸ್ತ್ರೀ ಹೃದಯದ ನಿಃಶ್ವಸಿತವೇ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸರಸ್ವತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ವಾರಸ್ಯವುಂಟೆ?" (ಬೇಂದ್ರೆ. ದ.ರಾ. ೨೦೦೦. ಪು.೬-೭). ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ಈ ಮಾತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಗರತಿ, ಕಾಂತೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಹೃದಯ ಎನ್ನುವ ಪದಗಳು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯವಾದರೂ, ಅವರ ಒಟ್ಟು ಮಾತು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟರು.

"ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುವುಗಳೇ ತೀರ ಹೆಚ್ಚು. ಕೆಲವೇ ವೃತ್ತಗಳು ಭಾವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದ ಮಟ್ಟುಗಳಿಂದ

ಹಾಡಲ್ಪಡುವುದನ್ನು ಬಗೆದರೆ ನಮಗೆ ಏಕಮೇವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನಂತಲೀಲೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುವುದು. ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅವುಗಳ ನೆಲೆಯರಿತ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಬಾಯಿಂದ ಹಾಡಿಸಿ ಕೇಳಿದರೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ಈ ಮಾತಿನ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿ ಅತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯವಾಗದಿರದು. ದೇವಾತಾಸ್ತುತಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಶುದ್ಧ ರಗಳೆಯ ವೃತ್ತಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೆನೆದರೆ ಅತ್ಯಗಾಧವೆನಿಸುವುದು. ದ್ರೌಪದಿಯ ಹಾಡು ಭೋಗ ಷಟ್ಪದಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಬಗೆದರೆ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಸಂಶೋಧನದ ಮಹತ್ವವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿದಿತವಾಗುವಂತಿದೆ" (ಮಧುರಚೆನ್ನ. ೨೦೦೦. ಪು.೧೭೦). ಎಂದ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಮಹಿಳೆ ಹಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ, ಅವಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ (೧೯೩೮)ಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಅವುಗಳನ್ನು "ತಿಳಿ ಹೃದಯದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಪುರಾತನ ಕೃತಿಗಳು" ಎಂದ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವರು. ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾ ಅವಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿರುವರು. ಅವಳ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವಿದ್ವತ್ ಪ್ರಂಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿರುವರು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ತ್ರಿಪದಿ ಛಂದದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೆ, ಮಧುರಚೆನ್ನರು ತ್ರಿಪದಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಉತ್ಸಾಹ ರಗಳೆ, ಲಲಿತ ರಗಳೆ, ಮಂದಾನಿಲ ರಗಳೆ, ಸಾಂಗತ್ಯ, ಭೋಗ ಷಟ್ಪದಿ, ಕುಸುಮ ಷಟ್ಪದಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವರು. ತ್ರಿಪದಿ ಹಾಡುಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ವಿವಿಧ ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಮೂಲಕ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಛಂದಸ್ಸುಗಳನ್ನು, ಕಾವ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಮುಕುಟವನ್ನು ತೊಡಸಿದರು. ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಈ ಬಗೆಯ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವು.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ : ಮಹಿಳಾ ದಶಕದ ಪ್ರಭಾವ

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ೧೯೭೧ರ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೊರಳಿತು. ಪ್ರಥಮಬಾರಿಗೆ ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರು ಪುರಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಕರಾಳತೆಯನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆದರು. ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕಥನಗೀತೆ ಹಾಗೂ ಕಂದನ ಕೊಡು ಶಿವನೆ ಬಂಧನ ಪಡಲಾರೆ!

ಎನ್ನುವ ಹಾಡುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು. ತೀರ ಖಾಸಗಿ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಮಾತೃತ್ವ, ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಂಬಲಿಕೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಿದರು. "ಮಕ್ಕಳ ಬಯಕೆಯಂಥ ಅನುಭವ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಂಥದು. ಪರಕೀಯ ದಾರುಣ ಅನುಭವ, ಬದುಕಿನಿಂದ ಬೇರು ಕಡಿದುಕೊಂಡು ಒಬ್ಬಂಟಿಯಾಗುವ ನೋವು, ಮಾತೃತ್ವದ ಫಲಪ್ರದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಂಬಲ ಇತ್ಯಾದಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುವಂಥದ್ದು... ಈ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸೆಯೂ ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬಹುದು. ಕಂದನಿಲ್ಲದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಪಡಬೇಕಾದ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಸಮಾಜ ಬಂಜೆಯರನ್ನು ಅನಾದರದಿಂದ ಕಾಣುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂಥವರು ಹಕ್ಕಿನಿಂದ ತಮ್ಮ ಬಾನ ಉಣ್ಣುವುದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಹೊತ್ತರೆ ಅಂಥವಳಿಗೆ ಆಜನ್ಮ ಯಾತನೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹಂಗಿಸಿ ಹಾಕಿದ ಬಾನವನ್ನು ತಿಂದು ಆಕೆ ಬಿದ್ದಿರಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗೌರವವನ್ನೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ... ಸಮಾಜ (ಬಂಧು-ಬಳಗ), ನಿಸರ್ಗ (ಹಕ್ಕಿ-ಪಕ್ಷಿಗಳು), ದೇವತೆಗಳು (ಗಂಗೆ) ಎಲ್ಲರೂ ಅವಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನೋವಿಗಿಂತ ಹೊರಗಿನ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಅವಳ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅವಳು ಪರದೇಶಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ." (ಗೋವಿಂದರಾಜ ಗಿರಡ್ಡಿ. ೧೯೭೧. ಪು.೨೭-೨೯) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಅತ್ಯಾಚಾರವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದುವರೆಗೆ 'ತ್ಯಾಗ'ದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಹತ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ಬಾರದ್ದಕ್ಕೆ ಭಾಗೀರಥಿ ಕಾರಣಳಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಳ ಹಾರ ಇದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತ ಪರಿಹಾರವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುವ ಗಿರಿಡ್ಡಿಯವರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿದಾನವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಿ, ಅದರಲ್ಲಿಯ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿಕಾರತೆಯನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವೊಂದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಪಡೆಯಿತು. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು "ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ"ವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯಾಯಿತು.

೧೯೭೩-೭೪ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಭಾರತ ಸರಕಾರವು ಮಹಿಳಾ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ

ಕಲ್ಯಾಣ ಇಲಾಖೆಯ ವಿಶೇಷ ಸಮಿತಿಯೊಂದನ್ನು ನೇಮಿಸಿತು. 'ಸಮಾನತೆಯೆಡೆಗೆ'(To Wards Equality) ವರದಿಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿತು. ಈ ವರದಿಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ "ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಇಬ್ಬರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಮಾನತೆಯ ಬೇರುಗಳು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಕಾರಣ... ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಸಮಾನತೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಠಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿ ಈ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳಲು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನೇ ತೋರಿಸಿಲ್ಲ." ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಶಾ ಕಿರಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಈ ವರದಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಅಗಾಧ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿತು. 'ಸಮಾನತೆಯೆಡೆಗೆ' ಎನ್ನುವ ವರದಿಯು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಈಗಾಗಲೇ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನದ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಎದುರಿಗಿದ್ದಿತು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಜಂಡರ್ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು.

೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿಷ್ಠೂರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರು. "ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಸಮಾಗ್ರಿ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲಾ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಪ್ಪಟ ಚಿನ್ನವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ರೂಢಿಗತವಾಗಿದ್ದ ಅಸಂಖ್ಯ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಜನತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಲಿಗೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಬಹಳ ಕಾಲ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಸೃಷ್ಠಿಯ ಆದಿಯಿಂದಲೂ ಇರುವುದು ಅಥವಾ ದೇವರು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದುದು ಎಂದು ಜನತೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅನಕ್ಷರತೆ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನವೇ ಹಿರಿಯ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಈ ಅಪಾಯ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು... ಕೆರೆಗೆ, ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ, ನಿಧಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಗರತಿಯರು, ಗರ್ಭಿಣಿಯರು ಮತ್ತು ಸತ್ತ ಗಂಡನ ತಲೆಯನ್ನು ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಅಗ್ನಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು. ಬೇಡ, ಬಂಟ, ಕೀಳು ಜಾತಿಯವನು, ಬಡವ ಹೆಂಗಸರು- ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಜನ ಮಾತ್ರ ಯುದ್ಧ, ಕ್ಷಾಮ, ಮೌಢ್ಯ ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಆಪತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸದಾ ತುತ್ತಾಗುವರು...ಪೆದ್ದ, ಹೆಳವ, ಕಿವುಡ, ಕುಂಟ, ಮುದುಕ, ರೋಗಿ, ಬಡವ, ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಉತ್ತಮರಲ್ಲವೆಂದು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ

ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರನ್ನು ಕುರಿತು ಗೇಲಿ ಮಾಡುವ, ಹೀಯಾಳಿಸಿರುವ, ಕಥೆ, ಗಾದೆ, ಗೀತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಜನ ತಾವು ಅರಿಯದ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಈ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ಅಪಾಯಗಳು ಪುನಾರವರ್ತನೆಯಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಬೇಕಾದುದು ಕೂಡ ನಾವು ಕಲಿಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಪಾಠ" (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ. ೧೯೭೩. ಪು. ೬೪-೬೫). ಕಾಳೇಗೌಡರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಅರಾಧನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿದ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದ ತಕ್ಷಣ ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲ, ಅಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ ಹಾಗೂ ಆತನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಜಂಡರ್, ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದತ್ತ ಹೊರಳಿತು. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಅತಿರೇಕಗಳ ಆರಾಧನಾ ಜಾಡಿನಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕುರಿತಿರುವ ಅನೇಕ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು.

"ಇತಿಹಾಸ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಹೆಂಗಸರು ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಗಂಡಸಿನ ಮೇಲುಗೈತನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಹೆಣ್ಣು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿ ಪಡೆಯುವತನಕ ಈ ಭಾಗಗಳೆಲ್ಲ ಏಕಮುಖ ಹಾಗೂ ಅಪೂರ್ಣ. ಗಂಡಸಿನ ಸುಲಿಗೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಂದ ಹೆಣ್ಣು, ಗಂಡು ಹೇಳುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಗಿಳಿಪಾಠವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಸಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮೂಲೆಗುಂಪಾದ ಹೆಂಗಸರು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ" (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ. ೧೯೭೩,ಪು .೬೫). ಹೆಣ್ಣಿನ ಧ್ವನಿ ದಾಖಲಿಲ್ಲದ ಈವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಏಕಮುಖವಾಗಿವೆ ಎಂದ ಕಾಳೇಗೌಡರು, ಈ ಕುರಿತು ಎಲ್ಲರೂ ಆತ್ಮಾವಲೋಕನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ "ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ"ಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಯಾಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ ಹಾಗೂ ಈ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯದ

ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿತು. ಪ್ರಪಂಚದ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಷ್ಟಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಸೊಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರತ್ತ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ವಾಲಿತು. ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಲೌಕಿಕದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೂರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಪಟ್ಟಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರದೆ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉಪಜೀವಿಯಾಗಿಯೇ ಬಾಳಿ ಬದುಕಿದ ಮಹಿಳೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಹವಣಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕಮುಖವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಳೆಯುವ ತೀವ್ರ ಒತ್ತಡ ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದವು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೇಲೆ ಅಗಾಧ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದವು. ಜಾತ್ಯಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಜಂಡರ್ ಆಧಾರಿತವಾಗಿ ದತ್ತವಾದ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾದವು. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಲೋಹಿಯಾ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮೊದಲಾದವರ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನೊದಗಿಸಿದವು. ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಶೋಷಿತ, ಶಪಿತವರ್ಗದ ಹೋರಾಟಗಳು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟಗಾರರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿ ಸಂಚಯನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದವು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಮುಕ್ತಿ ವಿಚಾರಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು.

ಜನಪದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ೧೯೮೦ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಕಾಳೇಗೌಡರು "ಬೇಕಾದ ಸಂಗಾತಿ" ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: "ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಪಾಲು ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರೆ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ, ಇನ್ನುಳಿದ ಹಾಡುಗಳ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಹೆಣ್ಣೇ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಇದೆಲ್ಲಾ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ನೋವು, ತಿರಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು

ಅಪಮಾನಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಜನ ವರ್ಗವೊಂದರ, ಆವರಣದಲ್ಲಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕರವು ಉಪಯುಕ್ತಕರವೂ, ಆದ ಅಧ್ಯಯನವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳ ಹಲವಾರು ವಿಕಾರಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿಸುವ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗಭೇದ ನೀತಿಯು ಫಲವತ್ತಾದ ನೆಲೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಗಂಡಿನ ಚಿಂತನೆ, ಆಶಯಗಳಷ್ಟೇ ಈತನಕ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡು ಅದು ಅಲ್ಲಿನ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ...ಆದರೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಲೇ ನಾನಾ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಒರಟು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಾ ಬಂದ ಮೂಕ ಜನವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಬವಣೆ, ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಎರಕ ಹೊಯ್ಯುತ್ತಾ ಅದನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಿದ್ದುತ್ತಾ, ತೂಗುತ್ತಾ; ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಮೈಮರೆಯುತ್ತಾ ದಿಕ್ಕುತಪ್ಪುತ್ತಾ ಸಾಗಿಬಂದ ಪ್ರಯಾಣದ ಸಂಪೂರ್ಣ ದೀರ್ಘ ಕಥನ ಜಾನಪದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಐದು ಸಾವಿರ ವರುಷಗಳಿಂದ ಮಾತು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರ ವರ್ಗಗಳ ಹಿಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮೂಹ ಕೂಡ ತನ್ನ ಎದೆಯೊಳಗೆ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ. ೧೯೮೦.ಪು.೧). ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣೆಗಳು ತೀರ ವಿಕಾರವಾದುವುಗಳು ಎಂದೆನ್ನುವ ಕಾಳೇಗೌಡರು, ಜಂಡರ್ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ವಚನಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಹಾಕುವರು. ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜೀವ ವಿರೋಧದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಜಂಡರ್ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ನೀತಿಯ ಫಲವತ್ತಾದ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಗಂಡಿನ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ದಾಟಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಧ್ವನಿಗಳಿವೆ ಎಂದು ನಂಬಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದರು. ಮಹಿಳೆಗೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟುವ ಹಂಬಲವು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಳೆಯುತ್ತ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜಂಡರ್ ಶ್ರೇಣಿಕರಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಡೆಯುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿತು. ಜಂಡರ್

ತಾರತಮ್ಯ ನೀತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಮಹಿಳೆಯ ಪರಾಧೀನ ಬದುಕನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಡ್ಡುತ್ತಾ ದಾಖಲಾಗದ ಮಹಿಳಾ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸುವತ್ತ, ಕಾಣಿಸುವತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಸಾಗಿತು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಬಲ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವದರತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಲವು ತೋರಿತು.

"ನಮ್ಮ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಜನರು ಪ್ರಕೃತಿ ದತ್ತವಾಗಿ ದೈಹಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರೂ, ಮೊಲೆಮುಡಿಯುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಳಿದ ಮಾನವ ಜೀವಿಗಳೊಡನೆ ಸಮಾನತೆ, ಸಹಭಾಗಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು, ಗಂಡಿನೊಡನೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ... ಕೊನೆಗೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಎಡರು ತೊಡರು ನೋವು ನಿರಾಶೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಎಂಥ ಇಕ್ಕಟ್ಟಲ್ಲೂ ಮಾನವ ಚೇತನ ತಾನೇನಾಗಬೇಕು, ತನಗೇನು ಬೇಕು ಅನ್ನುವ ತೀವ್ರ ಆಶಯಗಳಿಗಾಗಿ ತುಡಿಯುವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನಾನಾ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಯ್ದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಆಗಾಗ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬಲ್ಲದು ಎಂಬೆಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳು ನಮಗೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ." (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ. ೧೯೮೦. ಪು.IV). ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತಳಹದಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಹೇಗೆ ಪರಾಧೀನ ನೆಲೆಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಕಾಳೇಗೌಡರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅನ್ಯೆಸರ್ಗಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಪುರುಷ ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ಪಡೆದ ಹೆಣ್ತನದ ನಿರ್ವಚನವು ಮಾನವತಾ ತತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ತ್ರೀ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ=ಹೆಣ್ಣು=ಹೆಣ್ತನ ಎಂದು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನೆಗಳ ರಾಜಕಾರಣದತ್ತ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆ, ಗಂಡನ್ನು ಹೇಗೆ ಪೋಷಿಸಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಜೈವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ನಡೆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ವಚನವು ಒಬ್ಬರ ಧ್ವನಿಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕೇಳದಂತೆ ಮಾಡಿವೆ "ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸಹಭಾಗಿತ್ವವಿಲ್ಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿರುವಳು ಎಂದೆನ್ನುವ ಕಾಳೇಗೌಡರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಿರುವರು. ಜಂಡರ್ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿರುವ

ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳು ದಕ್ಕಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು, ಅದು ಗಂಡಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೆನ್ನುವ ಕಾಳೇಗೌಡರು ಜಂಡರ್ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠತೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲೆಗಳೆಯುವರು. ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು, ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ, ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿತವಾಯಿತು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆರಾಧನಾ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ನೋಡುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೊಳಗಿನ ಶೋಷಕ, ಶೋಷಿತ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ, ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ೧೯೮೧ರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು **'ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ'** ಎನ್ನುವ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಹೊರತಂದರು. "ಸಂಗ್ರಹದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗಿದ್ದ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಸಮಾಜ ಅವರನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗ, ದುರುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಬಲಿಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಗಮನಿಸುವುದರ ಅಗತ್ಯವಿದೆ" (ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು. ೧೯೮೧. ಪು.೩). ಎನ್ನುವ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸುದೀರ್ಘ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಣೆಯ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ತೀವ್ರಗೊಂಡವು. ಅವರ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಪಿತೃತ್ವಗೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆ ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ವಾಲತೊಡಗಿತು.

"...ಗುಣಸಾಗರಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಹಾಡಿದವಳು ಹರಿಜನರ ಹನುಮಕ್ಕ. ಬೋವಿಕುಲದ ದಾನಮ್ಮ ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ, ಧರಣಿಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನ

ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದಳು. ತಾಡಿ ನಾಗಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದುದು ಕೂಡ ಹರಿಜನರ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳಿಂದಲೇ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ನಿಮ್ನ ವರ್ಗದವರ ಮೇಲೆ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶವೂ ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇಂಥದೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬದುಕುವ ಹಾಗೂ ಬಡತನವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಗೀತೆಗಳ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ...ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯಿದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ... " (ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು. ೧೯೮೧.ಪು.೨೩). ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಸಾವಧಾನದಿಂದ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವು ತನ್ನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಅನುಕರಣೀಯವಾದುದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನೇ ಇತರರಿಗೆ ನಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೆಳವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದವು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸ್ವಜಾತಿಯಲ್ಲಿನ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳ ದಳ್ಳುರಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆ ಬೆಂದು ಹೋದಳು. ದಲಿತ ಮಹಿಳೆ ಎಂದ ತಕ್ಷಣ ಅವಳ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀ ಮುಕ್ತಿ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಅಪಾಯಕರವಾದುದು. ಈ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಕಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಚಮರಲ್ಲಿಯೂ ಗಾಢವಾಗಿರುವ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಿಮ್ನ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ಬೇಸರವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಗೋಸ್ಕರ ಹಾಡು ಹೇಳುವರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳು, ಅವಳಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಧರ್ಮ ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಬದುಕಬೇಕಾದ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅವರ ನಾಲಿಗೆ ಮೇಲೆ ಹರಿದಾಡುವ ಹಾಡುಗಳು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ತಾಯಿ, ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತ, ಅವುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ತಾನೂ ಹಾಡುವ ಮೂಲಕ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ದಾರಿವನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ 'ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ' ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಹಾಗೂ ಸಂದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

೧೯೮೫ರಲ್ಲಿ ಹಕಾರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ **ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ** ಎನ್ನುವ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಪಡಿಸಿದರು. ಶೀಲ, ತ್ಯಾಗ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಹಾಗೂ ಮುತ್ತೈದೆತನದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆದಿರುವರು.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಪ್ರವೇಶಿಕೆ

ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೯೮೮ರ ಡಿಸೆಂಬರ ೨೬ರಿಂದ ೧೯೮೯ರ ಜನವರಿ ೧೩ರ ವರೆಗೆ ಹೈದರಾಬಾದಿನಲ್ಲಿ Woman and Folklore ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಜಾನಪದ ಕಮ್ಮಟ ನಡೆಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಹೈದರಾಬಾದಿನ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಗಳು ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರು. ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಶೇಷ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಈ ಕಮ್ಮಟದಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಯಿತು. ಈ ಕಮ್ಮಟದ ಉದ್ದೇಶದ ಕುರಿತು ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: "ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ – ಈ ಕಮ್ಮಟವು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲನೆಯದು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರನ್ನು, ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರ ಜಾನಪದದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಲು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಗರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡ ಕಮ್ಮಟವಿದು" (ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್. ಉದ್ಧೃತ, ೧೯೯೯ ಪು.೧೮೫–೧೮೬). ಈ ಕಮ್ಮಟ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಕೈಗೊಂಡು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಈ ಕಮ್ಮಟ ವಿಶೇಷ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ನೀಡಿತು.

ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಥೆ, ಗೀತೆ, ಕಥನಗೀತೆ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸ ಲಾಯಿತು. ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆ ಬೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. "ಮಾರಮ್ಮನ ಪುರಾಣವು ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದರ ಇತಿಹಾಸವು ನಮ್ಮ ಸಿಂಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಒಂದು ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಏಳು ಮಾತೆಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕಟ್ಟಳೆಯ(Fertility Cult)ದೆನ್ನಬಹುದಾದ ಒಂದು ಸಸಿಯ ಜನ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು... ಮಹಾಶಿಲಾಯುಗಕ್ಕೆ (Megolithic Age) ಮುಟ್ಟುವ ಇಂಥಹ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಇತಿಹಾಸ ಸ್ತರಗಳು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಯನವು ಇಷ್ಟು ಗಂಭೀರವೂ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ" (ರಾಜಗೋಪಾಲ. ಕ. ವಂ. ೧೯೯೦, ಪು.೧–೨). ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು, ಕಾಳೇಗೌಡರು ನೇರವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ

ರಾಜಗೋಪಾಲರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮಾತೃಕೇಂದ್ರಿತ ಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದುವು. ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಧಾನವಾದಂತಹ ಜಾನಪದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಗೊಳಿಸಿ ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾದವು.

ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ

೧೯೩೧ರಲ್ಲಿಯ ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ೧೯೯೬ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವಾಗಿ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತು. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರೇರಣೆ ಒದಗಿಸಿವೆ. "ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ನಮಗಿನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವ ಪುರುಷ ಜಾನಪದವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಿದರೆ ಲಾಭಕ್ಕಿಂತ ನಷ್ಟವೇ ಜಾಸ್ತಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಶಕ್ತಿ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಪುರುಷರ ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆ ಇರಿಸಿ ನೋಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷೆಯೂ ಪುರುಷ ಪರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಅದರ ಬಳಕೆ ಕೂಡ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ನುಂಗುಹಾಕಬಲ್ಲದು. ಮಹಿಳಾ ಪರವಾದ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದಾಗ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪುರುಷನ ಪರಮಾಧಿಕಾರವನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ....ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ತುಂಬ ಶ್ರಮ ಸಾಧ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನಾವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ" (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ. ೧೯೯೭. ಪು. ೨೧೪-೨೧೮). ಎಂದು ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ಹಾಗೆ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಭಾವುಕತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಗರತಿ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆ ಈ ಪದಗಳಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೇ, ಭಿನ್ನ-ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಥ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭಾಷಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು, ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಜಾಗ್ರತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪುರುಷ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಪರಮಾಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಕೂಡದು ಎನ್ನುವರು. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದ್ದರೆ, ಮಹಿಳಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು ಎಂದಿರುವರು.

"ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ, ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಬದಲು ಜಾನಪದ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ" (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ. ೧೯೯೭. ಪು.೨೧೮). ಎಂದೆನ್ನುವ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವರು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ವರೂಪದಾಚೆ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು' ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಹಲವು ದಾರಿಗಳನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮಹಿಳಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸವಾಲುಗಳತ್ತ ಒಲವು ತೋರುತ್ತದೆ. "ಭಾರತದ ವಿಚಿತ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಂದರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಆಕೆಯ ದೇಶಿ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಎದುರು ನುಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಕೆಯ ಮೊದಲ ಸಂವಾದ. ಇಲ್ಲಿನ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಅನಂತರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸವಾಲುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಿದೆ" (ಗಣೇಶ ಮೊಗಳ್ಳಿ ೧೯೯೯. ಪು.೭) ಎಂದು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರು ಹೇಳಿರುವರು. ಮಹಿಳಾ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವವರಾದರೂ, ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ಮಾತೃ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅವರು ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಜೀವಪರವಾದ ತುಡಿತವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಿವೆ. ಈ ವಿರೂಪಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕಲು ಮಹಿಳೆಯ ದೇಸಿ ಸೊಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೊಲ್ಲುಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ ಎಂದೆನ್ನುವ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರು ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವರು. ಯುದ್ಧ ದಾಹದೆಡೆಗೆ, ಸ್ವಾರ್ಥದೆಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿದ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಜೀವಪರ ಮೌಲ್ಯಗಳತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯ ದೇಸಿ ಸೊಲ್ಲುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಬೇಕಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪವನ್ನು

ದಲಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿರುವರು. ಹೀಗಾಗಿ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸವಾಲಿನತ್ತ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಅವರ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಹೊರಳಿದರೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮಿತಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಎರಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು: ೧.ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಜಾನಪದ ೨. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜಾನಪದ. ಮೊದಲನೆಯ ವಿಂಗಡನೆಯು ವೈದಿಕ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯ ವಿಂಗಡನೆಯು ವೈದಿಕೇತರ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಏಕೆ ಬಳಕೆ ವಸ್ತುವಾದಳು, ಅವಳು ಏಕೆ ಉಪಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವರು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮೂಲ ವೃತ್ತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗುಂಪು, ಬೀಜೋತ್ಪತ್ತಿ, ಒಡನಾಟ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ ಎನ್ನುವ ನಾಲ್ಕು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕೇತರ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವರು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜಾನಪದದ ನಿರ್ವಚನದ ಮೂಲಕವೇ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು 'ಅಬಲೆ' ಎನ್ನುವ ಪಾರಂಪರಿಕ ಅರ್ಥ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಿ, ಅವಳನ್ನು ಶಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ **'ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳು'** ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ' (ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ. ೧೯೯೭. ಪು. ೧೩). ಈ ಸಮಗ್ರ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿ ಮಹಿಳಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾತೃಮೂಲ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಈ ಕೃತಿಯು ಮಹಿಳಾ ಸಬಲೀಕರಣ, ಸ್ತ್ರೀ ಸಶಕ್ತೀಕರಣದಂತಹ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಜನಪದ ಕತೆ, ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ, ಆಚರಣೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನು 'ಶಕ್ತಿ'ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಾನಿಕ ಗ್ರಾಮೀಣ ದೇವತೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಈ ಕೃತಿಯು ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಮಾತೃ ದೇವತೆಗಳ ನಿರ್ವಚನದವರೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾತೃದೇವತೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ, ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಲಿಗಿಯ ಕುರಿತಿರುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು, ಪುರಾಣಗಳನ್ನು, ಪವಾಡಗಳನ್ನು, ಪತ್ಯಗಳನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು

ವಿಶ್ಲೇಷಿದ್ದಾರೆ. 'ಹುಲಿಗಿ' ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹುಲಿಗೆಮ್ಮನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಮಗ್ರ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಹಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನದಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದವರೆಗೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತುತ್ತಾರೆ. "ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಜಾಸ್ತಿ ಏಕಿವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಜನಪ್ರಿಯ ವಾದಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿವೆ. ಇಂಥ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಯಾಕಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾರವು.... ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ತಾಯಿಯಾಗಿ, ಮಗಳಾಗಿ ಸದಾ ಶಾಂತ ರೂಪಿಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗಂಡಸು ಕೂಡಾ ಕುಟುಂಬವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಹೀಗೆ ಶೋಷಿತೆಯಾಗಿ, ಗಂಡಿನ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿರುವಾಗ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ, ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ, ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಹೇಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದಿದವು? ಅವುಗಳಿಗೆ ಉಗ್ರ ರೂಪವನ್ನು ಏಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತು? ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಬಗೆಯದು." (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೯೯. ಪು. ೪೩-೪೪) ಎನ್ನುವ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂದೇಹಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಬೇಕು. ಅಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸ್ತ್ರೀ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ **ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು** (೧೯೯೭), ಗಣೇಶ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಅವರ **ದೇಶಿ** (೧೯೯೭), **ಸೊಲ್ಲು**(೧೯೯೮), ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ'**ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ** (೧೯೯೮), ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ **ಬುಡಕಟ್ಟು ದೈವಾರಾಧನೆ** (೨೦೦೦), **ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ** (೨೦೦೩) ಈ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ಅವಳ ಹೋರಾಟದ ಹಾದಿಗಳನ್ನು, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು, ಅನುಭವಿಸಿದ ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ದುಃಖಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಶೋಷಿತರಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಶೋಷಿತಳಾದ ದಲಿತ

ಮಹಿಳೆ, ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಿತೃತ್ವಗೊಂಡ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಜರ್ಜರಿತಗೊಂಡಿರುವಳು, ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಇಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಳು ಎನ್ನುವ ಅಂಶದತ್ತ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿಂತಲೂ ತೀವ್ರ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದಲಿತ ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ಅನನ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವರು. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಮೂಲಕ ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸವಾಲೊಡ್ಡಬಹುದೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು. ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಿತೃತ್ವಗೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕನ್ನು ಘಾಸಿಗೊಳಿಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಲಿತ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಶಕ್ತಿ ನಿರ್ವಚನವು ಸ್ವಜಾತಿಯ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ಹಾಗೆಯೇ ಸವರ್ಣೀಯರ ಪಿತೃತ್ವಗೊಂಡ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವತ್ತ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಈ ಜನಪದ ಕಥಾಸಂಕಲನಕ್ಕೆ 'ಮಾತನಾಡುವ ಗಿಣಿಗಳು' ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಶಿವಾನಂದ ಸಾಸ್ವೇಹಳ್ಳಿ ಅವರು, ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದಂತೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವರ ಈ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಶೋಧನೆಗೆ ಒಡ್ಡಬೇಕಿದೆ. "ಹಾದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪುರುಷ ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ಮತ್ತವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರೆ, ಸ್ತ್ರೀಜನ್ಯ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ದಾಂಪತ್ಯದ/ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಖಂಡನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪುರುಷ ಹೇಳಿದ 'ಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಸಿದ ಗಂಡ' ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹಾದರಕ್ಕೆಳಸಿದ ಅನ್ಯ ಪುರುಷನ ಜತೆಗೆ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಉನ್ಮತ್ತತೆ ಇದ್ದರೆ, ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಇಲ್ಲಿನ 'ಚಾಪಿ ಕಡಿಲೋ ಬಾನಿ ಒಡೆಲೋ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಪುರುಷರನ್ನಷ್ಟೇ ನಾಶಪಡಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರೆತು ಹೆಂಡಂದಿರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ದಾಂಪತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಅವರನ್ನು ಪದಚ್ಯುತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ." (ಶಿವಾನಂದ ಸಾಸ್ವೇಹಳ್ಳಿ ಎಸ್. ೨೦೦೧. ಪು. XIII). ಈ ಬಗೆಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಶಿವಾನಂದ ಅವರ 'ಮಾತನಾಡುವ ಗಿಣಿಗಳು' ತುಂಬೆಲ್ಲಾ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪುರುಷ ಹೇಳಿದ 'ಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಸಿದ

ಗಂಡ' ಎನ್ನುವ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹಾದರಕ್ಕೆಳಿಸಿದ ಅನ್ಯ ಪುರುಷನನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವನ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ 'ಚಾಪಿ ಕಡಿಲೊ ಬಾನಿ ಒಡೆಲೊ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಪುರುಷನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ ಆಕೆಯನ್ನು ದಾಂಪತ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗಿಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಿವಾನಂದ ಅವರು ಪುರುಷರು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹೇಳಿದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗುರುತಿಸಿದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಇದು ಅವಳ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ, ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಹಿಳೆಯ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. "ಸ್ತ್ರೀಜನ್ಯ" ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ 'ಚಾಪಿ ಕಡಿಲೊ ಬಾನಿ ಒಡೆಲೊ' ಎನ್ನುವ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ ನಿರೂಪಕಿಗೆ ಅನ್ಯ ಪುರುಷರನ್ನಷ್ಟೇ ನಾಶಪಡಿಸಿ ದಾಂಪತ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪದಚ್ಯುತಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಸಂಗತಿಯೆನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಈ ಸಂಗತಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಎನಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶಿವಾನಂದ ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಪುರುಷ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ "ಹಾದರ"ಕ್ಕಿಳಿದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟುಹಾಕಿದರೆ, ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ವೈವಾಹಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಪದಚ್ಯುತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಹಾದರ"ಕ್ಕಿಳಿದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕುವುದಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅವಳನ್ನು ವೈವಾಹಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ಪದಚ್ಯುತಗೊಳಿಸವುದಾಗಿರಬಹುದು– ಇವೆರಡು ಶಿಕ್ಷೆಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪ ಪಡೆದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ನಿರೂಪಕಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಯೂ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿರೂಪಕಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪರವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

"'ಇಲಿಯೆ, ಇಲಿಯೆ ಇರ್ತಾವ್ ಸೂಳೆ' ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ...ಗಂಡಸಿನ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹವಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಪುರುಷನ ಸೂಳೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರಳು ಎಂಬ ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಒಂದು ಗಾದೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ–ಅಂಗಿಮ್ಯಾಲಂಗಿ ತರವಾ, ಹೆಂಡ್ರಮ್ಯಾಲೆ ಸೂಳೆ ತರವಾ' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾಳೆ" (ಪು. XVI-XVII). 'ಇಲಿಯೆ, ಇಲಿಯೆ ಇರ್ತಾವ್ ಸೂಳೆ' ಎನ್ನುವ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ ಕಥಾ ನಿರೂಪಕಿಯು ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ 'ಸೂಳೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಸೂಳೆಗಾರಿಕೆ' ಇರಬಾರದು ಎಂದು ಅವಳು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕುಟುಂಬ ನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳ ಕತೆಯು ಬೆಳೆದುಬರುತ್ತದೆ. 'ಸೂಳೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದು ನಿರೂಪಕಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟವೆನಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಇದು ಹೋರಾಟವೆನಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಬಂದ 'ಸ್ತ್ರೀಜನ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ನಿಲುವುಗಳು ಸ್ತ್ರೀಪರವಾದವುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಕಥೆಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಇಂಥಹ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಊರ್ಧ್ವಮುಖಿ ಹಾಗೂ ಬಹುಮುಖಿ ಹೋರಾಟವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀಜನ್ಯ ಕಥನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಪುರಾವೆಯಾಗುತ್ತವೆ" (VIII) ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಶಿವಾನಂದ ಅವರು ಬಂದು ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. 'ಹಾದರ'ಕ್ಕಿಳಿದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ದಾಂಪತ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಪದಚ್ಯುತಗೊಳಿಸಿದ್ದು 'ಸೂಳೆಗಾರಿಕೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದೇ 'ಸೂಳೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ನಿಸಿದ್ದು... ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇಕೆ ಊರ್ಧ್ವಮುಖಿ ಹಾಗೂ ಬಹುಮುಖಿ ಹೋರಾಟವನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ, ಇಂತಹ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಎಂಥ ಮನೋಭಾವ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರು ಜನಪದ ಗಾಯಕ-ಗಾಯಕಿಯರಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಹಾಡಿದ ರಾಮಕ್ಕ ಮುಗ್ತೇರಿ ಅವರನ್ನು ಕವಯತ್ರಿ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಆರೋಪಿಸುವುದರ ಕುರಿತು ಅದೇನೆ ಚರ್ಚೆಗಳಿರಲಿ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಬಗೆಗೆ ದೊರೆತ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಿಂದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳಾ ಕರ್ತೃತ್ವವು, ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿಶೇಷತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಆಕೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರತ್ತ ಒಲವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನಡೆದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿರಬೇಕು.

೧೯೨೪ ರಿಂದ ೧೯೭೦ರ ವರೆಗೆ ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಇಲ್ಲವೆ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತಾದರೂ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಲಾಯಿತು. ೧೯೭೦ರ ನಂತರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಎನ್ನುವ ಪದ ಬಳಕೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಯಿತು. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾಗಿದವು. ೧೯೮೦ರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಧಾರದ

ಮೇಲೆ ಸಮಗ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಯಿತು. ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗದು. ಜೈವಿಕತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಆಕೆಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರೆತು ಕನಿಷ್ಠ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾಗ್ವಾದವು ಬೆಳೆಯಿತು. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ೧೯೮೦ರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುವತ್ತ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ತರಬೇತಿಗೊಳಿಸುವತ್ತ ಒಲವು ತೋರಿದವು. ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ ೧೯೯೦ರ ವೇಳೆಗೆ "ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು" ರೂಪ ಪಡೆಯತೊಡಗಿತು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವನಾವರ್ತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು, ರೂಢಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು, ಬದುಕಿನ ಸಮಗ್ರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಡೆದವು. ಜೊತೆಗೆ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ದ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಹೋರಾಡುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲಗಳು ಸೆಲೆಯೊಡೆದವು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಮುಖಾಂತರ ದಲಿತ ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಿರ್ವಚನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಮಹಿಳೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ, ಮಹಿಳೆಯಲ್ಲಿನ ಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಹೊಸ-ಹೊಸ ದಿಕ್ಕುಗಳತ್ತ ಹಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ

ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ಗರತಿ ಹಾಡಿನ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳು ಅಂದಿನ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದವು. ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ೧೯೪೦ರ ಡಿಸೆಂಬರ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ೨೬ನೆಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಮಹಿಳಾ ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ನಾಗನಗೌಡ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಕ್ಷೀಯ ಭಾಷಣವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: "ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಜನರ ಮನವನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೂ ಅನೇಕ

ಅಜ್ಞಾತ ಹೆಂಗಳೆಯರು ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ... ಪ್ರೌಢಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ, ವಚನಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ, ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಕೆಲವೊಂದು ಉಚ್ಚ ಕುಲದ ಅಥವಾ ಉಚ್ಚ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕಾರಣರಾದರೆ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿ ಹೆಂಗಸರು ಕಾರಣರು. ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸೊಗಸು, ಅನುಭವದ ಸಹಜ ನಿರೂಪಣೆ, ಸರಳತೆ, ಮನೋಹರತೆ, ಚೆಲುವು, ಹಾಸ್ಯಲಾಲಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಎಂತಹ ಪಂಡಿತರನ್ನು ತಲೆದೂಗಿಸಿವೆ... ಇಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಅದನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಹೆಂಗೆಳೆಯರಿಗೆ ಸಲ್ಲುವುದು" (ಉದ್ಧೃತಃ ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ನಾಗನಗೌಡ .೧೯೪೦. ಪು. ೨೩೪–೨೩೭). ಈ ಮೇಲಿನ ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯು ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪರವಾದ ರಾಜಕಾರಣ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ಅವರು ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವಂತೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಪುರುಷಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಕವಲೊಡೆದು, ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಹಿಳಾ ಕರ್ತೃತ್ವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರವನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮಹಿಳಾ ಕರ್ತೃತ್ವ ಕ್ರಿಯೆಯ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವತ್ತ ಒಲವು ತೋರಿದರು. 'ಕಾಂತೆಯರ ಮಾತೆ ಕಾವ್ಯದ ಮಾತೆ', 'ಸ್ತ್ರೀ ಹೃದಯದ ನಿಃಶಸಿತವೇ ಕಾವ್ಯ', 'ಸರಸ್ವತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವಾರಸ್ಯವುಂಟೇ?' ಎಂದು ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಈ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರು. ಶಿಷ್ಟ ವಲಯದಲ್ಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ಅವರು ಈ ಬಗೆಯ ತಂತ್ರವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತಾರೆ.

ನಲವತ್ತರ ದಶಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ಅವರಂತಹ ಭಾಷಣಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವು. "ಅಭಿಜಾತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದಂತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅವರೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ

ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ರಸ ಋಷಿಗಳು ಅವರು" (ಸರೋಜಿನಿ ಮಹಿಷಿ. ೧೯೬೩. ಪು. ೩೫೪) ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದವರೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿಜಾತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅದುವರೆಗೂ ಪುರುಷನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಆರಂಭದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಹೆಣ್ತನದ ಕುರಿತು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಆರಂಭದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದುದು. ಇವರು ಪುರುಷಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚಹರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡಿದರು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಮಾಡಿದ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತರುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದಲ್ಲ. ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯ ಪಂಡಿತ ವಲಯವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪಂಡಿತರು ಜ್ಞಾನ ವಲಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು. ಜ್ಞಾನ ವಲಯಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದವುಗಳು. ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದವುಗಳು. ಇಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮಾನ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳೆಗೊಂದು ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಣ್ಣದೇನಲ್ಲ. ಆರಂಭದ ಪುರುಷ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅನುಸರಿಸಿದ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಮಹಿಳೆ ಎದುರು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಕಟ್ಟುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಮುರಿದರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರು ನಡೆಸಿದ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಸ್ತ್ರೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ರೂಪಿತವಾಗತೊಡಗಿತು.

ಸ್ತ್ರೀ ದೈವಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ

ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀದೈವ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಆಚರಣೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಆರಂಭದ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಂತೆ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಬೆಳೆಸಲಿಲ್ಲ. ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ವೇಳೆಗೆ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ೧೯೮೦ರಿಂದೀಚೆಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಿಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡಿರಬೇಕು.

ನಾಗರತ್ನ ಅವರು ಜಾನಪದ ಪರಿಶೀಲನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ವೈಭವಿಕರಿಸಿವೆ ಎನ್ನುವುದರತ್ತ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ: "...ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮನಗಂಡಾಗ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿದ್ದ ಎರಡು ತುತ್ತತುದಿಗಳನ್ನು (Two Ends) ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು, ಅವಳನ್ನು ಆದಿಶಕ್ತಿಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ರೂಪವೆಂದು ಒಂದು ಮಿತಿಯೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸಿಟ್ಟು ಉತ್ತುಂಗಕ್ಕೇರಿಸಿದುದು. ಎರಡು, ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೀನಾಯವಾಗಿ, ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನೋಡಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಜನಪದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತ ಹಾಗೂ ಮುಗ್ಧ ಆಶಯಗಳೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದಾದರೆ ಈ ಯಾವುದೇ ಗರತಿಯ ನೋವಿನ ಹಾಡಿನಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು" (ನಾಗರತ್ನ ಬಿ.ಎಸ್. ೧೯೮೦. ಪು. ೨೫). ಎಂದೆನ್ನುವರು. ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿನ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಮಾತುಗಳು, ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಮತ್ತು ಕಾಳೇಗೌಡರ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಗಳು ನಾಗರತ್ನ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ನಾಗರತ್ನ ಅವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ಮಹಿಳಾ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಗರತಿ ಪದವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತ, ಮುಗ್ಧವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ರಾಜಕಾರಣವಿದೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಿತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆಯು ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಳಪಟ್ಟದ್ದು ಮತ್ತು ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗೊಳಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. "...ಔದಾರ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗಿಸಿದರೆ ತಲತಲಾಂತರದಿಂದ ಗಂಡಿನ ಸುಲಿಗೆಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಬಂದಂಥ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಮಹಾ ವಂಚನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಶೋಷಣೆಗೆಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಇಂಥ ಗೀತೆಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ" (ನಾಗರತ್ನ ಬಿ.ಎಸ್. ೧೯೮೦. ಪು.೫೭) ಎಂದು ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರಂತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳಂತೆ ಔದಾರ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಕೂಡದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ಎದುರಿಗಿದ್ದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ೧೯೮೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೆ ಪುರುಷ

ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ, ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದ ಸಮರ್ಥನೆ ಸಿಕ್ಕರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. "...ಋಗ್ವೇದೋಕ್ತ ದೇವಿಯರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪುರಾಣ, ಇತಿಹಾಸ, ಜಾನಪದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ದೇವಿಯರೊಳಗೆಲ್ಲ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಮಾನವ ಕುಲಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಜಾಗತಿಕ ಶಕ್ತ್ಯಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಸೂತ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಣಲೆತ್ನಿಸಿದೆ. ಆಯರ್ಲೆಂಡಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವಿಯರು, ರೆಡ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಮಾತೃ ದೇವತೆಯರು, ಆಫ್ರಿಕಾದ ದೇವತಾವರ್ಗ, ಜಪಾನಿನ ದೇವಿ ಕಲ್ಪನೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯಾಪಿ ಶಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಓದಿ ಬೆರಗಾದಂತೆ ಬಂಗಾಲದ ಮಾನಸಾ, ಒರಿಸ್ಸಾದ ಸಪ್ತ ಮಾತೃಕೆಯರು, ಕೇರಳದ ಮಹಾಕಾಳಿಯರು, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ದುರ್ಗೆಯರು ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿಶಾಲ ವಾಗಿಸಿದರು. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಶಕ್ತಿಯರೇನೂ ವೈದಿಕ ದೇವಿಯರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆ ದರ್ಜೆಯವರಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನುಭವವೂ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಿಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ, ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯೂ, ಶಕ್ತಿ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಯಿತು" (ಲೀಲಾ ಭಟ್.೧೯೯೮. ಪು.೧) ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸ್ಥಾನಿಕದಿಂದ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದವರೆಗೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ 'ಶಿಷ್ಟ' ಹಾಗೂ 'ಜಾನಪದ'ದಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಲೀಲಾ ಭಟ್‌ರು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಶ್ಲಾಘನೀಯ. ಆಳವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತು ಅಪಾರವಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು 'ಶಕ್ತಿಯ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರೆಲ್ಲಿಯೂ ವೈದಿಕ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಮೇಲೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು 'ಶಕ್ತಿ'ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಡಿ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸಬಲೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಇದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದವು. ಎನ್. ಆರ್. ನಾಯಕ ಅವರ **ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಗಳು**, ಎಂ.ಎಂ.ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದ **ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಶನ**, ಭಾಗ-೧೧ರಲ್ಲಿ

ಬಂದ **ಸವದತ್ತಿ ಏಳು ಕೊಳ್ಳದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ** ಈ ಎರಡೂ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಶಕ್ತಿ'ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದವು.

ಜನಪದ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ತುಳು ಪಾಡ್ದನಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಭಿನ್ನನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. "...ಪುರಾಣ ಪುರುಷರನ್ನು ದೈವಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಂತೆ ತುಳು ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕ ಚೌಡಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಕರಗದ ದ್ರೌಪದಿ ಇವರುಗಳು ದೈವತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದ ವೀರ ವನಿತೆಯರು.....ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನವಂತೂ ಮಾತೃ ಮೂಲೀಯ ಸಮಾಜದ ಆಗು ಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿಯಂತಿದೆ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿದ್ದೂ ಸಿರಿಯಂತಹ ಹೆಣ್ಣು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು" (ಸುಶಿಲಾ ಪಿ.ಉಪಧ್ಯಾಯ. ೧೯೮೯. ಪು. ೨೭-೫೭). ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಶಕ್ತೀಕರಣ ಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಕಡೆಗೆ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಗಿದವು. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಕರಗದ ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ, ಅವರ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾಗಿದವು. ಸಿರಿಯನ್ನು ಮಾತೃಮೂಲ ದೈವವೆಂದು ಕರೆದರೂ, ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಎದುರಿಸಿದ ಮಾನಾಪಮಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಸುಶೀಲಾ ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಪುರಾಣಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಹಿಳಾ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಆರಾಧನಾ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ, ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರತ್ತ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಸಾಗಿದರು.

ಮಹಿಳಾ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ

ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಹೈದರಾಬಾದ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆದ "ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ" ಈ ಕಮ್ಮಟವು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಹೈದರಾಬಾದಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರನ್ನು ತರಬೇತುಗೊಳಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೨, ೧೩, ೧೪, ೧೯೯೨ರಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮರವಂತೆಯಲ್ಲಿ "ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ" ಕಮ್ಮಟವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು; ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ,

ಉಡುಪಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಸಂಗ, ಕುಂದಾಪುರ ಇವರ ಸಂಯುಕ್ತ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಕಮ್ಮಟವು ನಡೆಯಿತು. ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ವಿವೇಕ ರೈ, ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಇವರುಗಳು ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದದ ಕುರಿತು ವಿಶೇಷ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಸಂಧ್ಯಾ ರೆಡ್ಡಿ, ಪದ್ಮಾ ಶೇಖರ, ಶೋಭನಾ, ಬಿಳಿಮಲೆ, ಜಯಶ್ರೀ ದಂಡೆ, ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ, ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸೀತಾಪುರ, ಶಾಂತಿ ನಾಯಕ, ಶಾಂತಾ ಇಮ್ರಾಪುರ, ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ, ಸುಶೀಲಾ ನೆಲ್ಲಿಸರ್, ವೈ.ಸಿ. ಭಾನುಮತಿ, ಚೇತನಾ, ಎ.ಸಿ. ಲಲಿತಾ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ಕಮ್ಮಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು ಮೂರು ತಂಡಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಮೂರು ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಲಾಯಿತು: ೧. ಹರಿಜನ ಸಮಾಜದ ಮಹಿಳೆಯರ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಬಿಡುವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ, ೨. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜದ ಮಹಿಳೆಯರ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಬಿಡುವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ, ೩. ಪಡುಕೋಣೆಯ ಮೊಗವೀರ ಸಮಾಜದ ಮಹಿಳೆಯರ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಬಿಡುವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ. ಈ ಮೂರು ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ತಂಡಕ್ಕೆ ಎ.ವಿ.ನಾವಡ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಮತ್ತು ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಸಂಚಾಲಕರಾಗಿದ್ದರು. ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಕಮ್ಮಟವು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು, ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಾಧ್ಯಾಯನ ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಆಯಾ ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಆರಂಭವಾದ ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ; ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿತ್ತು. ಮಹಿಳೆಯ ಜೈವಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇರುವ ಋತುಮತಿ, ಮುಟ್ಟು, ಸೀಮಂತ, ಹೆರಿಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಪುರುಷ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಾಧ್ಯಯನವನ್ನು, ಮಹಿಳೆಯರೇ ಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಒತ್ತಡದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರ ತಂಡವನ್ನು ತರಬೇತಿ ನೀಡಿ ತಯಾರಿಸಲಾಯಿತು. ಪುರುಷನಿಷ್ಠವಾದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರ ಪ್ರವೇಶವು ಪುರುಷರ ಅಪೇಕ್ಷೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದ ಖಾಲಿ ಜಾಗವನ್ನು ತುಂಬುವದಕ್ಕಾಗಿ

ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದರು. ಈ ಹಿಂದೆ ಪುರುಷ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಂದ ಜೀವನಾವರ್ತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಹೆಣ್ಣೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಋತುಮತಿ, ಶೋಭಾನೆ, ಸೀಮಂತದ ಹಾಡುಗಳು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸಿಕ್ಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಸೀಮಂತ, ಋತುಮತಿ, ಹೆರಿಗೆಯಂತಹ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಗಂಡಸರು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತು ಕುಟುಂಬದ ಒಳಗಿನ ಸದಸ್ಯನಾಗಲಿ, ಹೊರಗಿನ ಪುರುಷನಾಗಲಿ ಒಳ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಕಠಿಣವಾದ ಸವಾಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂರಚನೆಯೆ ಹಾಗಿದೆ.

ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ' ಕಮ್ಮಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಆ ಕಮ್ಮಟದ ಕುರಿತು ಜಯಶ್ರೀ ದಂಡೆ ಅವರು ಬರೆದ ಲೇಖನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಸಲಾಗಿದೆ. "...ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ನಡವಳಿಕೆ, ಸುಪ್ತ ಭಾವನೆಗಳು, ಭಾವುಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಸಮತೋಲನದಿಂದ ಎದುರಿಸುವ ಅನಂತಾನಂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಜೊತೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಹಜವಾದ ಸ್ತ್ರೀಯತ್ವ, ಸ್ತ್ರೀಯಾತ್ಮಕತೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿತ್ವದ ಅಂಶಗಳು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದವು" (ಜಯಶ್ರೀ ದಂಡೆ. ೧೯೯೫. ಪು.೧೩೩). ಜಯಶ್ರೀ ಅವರು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಯತ್ವ, ಸ್ತ್ರೀಯಾತ್ಮಕತೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿತ್ವದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಯಶ್ರೀ ಅವರ ಇಡೀ ಲೇಖನವು, ಈ ಪದಗಳು ಯಾವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಜಯಶ್ರೀ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಹಜವಾದ ಸ್ತ್ರೀಯತ್ವ, ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. "ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಪ್ರೀತಿ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ತ್ಯಾಗ, ತಾಳ್ಮೆ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಎದ್ದು ಕಂಡವು...ಪುರುಷರ, ಹಿರಿಯರ ಭಯದಿಂದ ಜಾನಪದ ಗರತಿ ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಹಾಡುಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ" (ಪು. ೧೩೬-೧೪೪) ಎಂದು ಜಯಶ್ರೀ ಹೇಳಿರುವರು. ಅವರು ಬಳಸುವ ಜನಪದ ಗರತಿ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೀತಿ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ತ್ಯಾಗ, ತಾಳ್ಮೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳೂ ೧೯೩೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಧ್ಯೇಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕ ಹೊರಟ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕಿಯರಿಗೆ 'ಗೃಹದೇವತೆ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು

ಬಂದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಪುರುಷನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಚೌಕಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸ ಹೊರಟರೂ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪುರುಷರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಡಿಕ್ಕಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೂ, ಮಹಿಳಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಜಂಡರ್ ಆಧಾರಿತ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮಹಿಳೆ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಜಾನಪದ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥೈಸುವಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಪ್ರಗತಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದರು. "ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ" ಕಮ್ಮಟದ ಉದ್ದೇಶವೂ "...ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ನಡಾವಳಿಕೆ, ಸುಪ್ತ ಭಾವನೆಗಳು, ಭಾವುಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ" (ಜಯಶ್ರೀ ದಂಡೆ; ೧೯೯೫, ಪು. ೧೩೩)ನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಅಗತ್ಯವು ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳೆಯ ಖಾಸಗಿತನವನ್ನು, ಆಂತರಿಕ ಮನೋ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸ್ತ್ರೀ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೇ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು; ಅದು ಪುರುಷ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಹವ್ಯಾಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅರೆಕೊರೆಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ "ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ", "ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ" ಎರಡು ಕಮ್ಮಟಗಳು ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದೊಳಗೆ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಸಂಗಮಿಸಲು ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದವು. ಅದುವರೆಗೂ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದೊಳಗಿದ್ದ ಜೆಂಡರ್ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವು. ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದವು. ತೊಂಬತ್ತರ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ನಿರ್ವಚನ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರದಿದ್ದರೂ, ಜೆಂಡರ್ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತ ಗಾದೆಗಳಿಂದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸತೊಡಗಿದರು. ವೇದ ಸುಳ್ಳಾದರೂ ಗಾದೆ ಸುಳ್ಳಾಗದು ಎಂದು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯವಾಣಿ ಎಂಬಂತೆ ನಿರ್ವಚಿತವಾದ

ಗಾದೆಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾದವು. ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು, ಅಂದರೆ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವ ಒತ್ತಾಸೆ ಪ್ರಮುಖವಾಯಿತು: "...ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿರುವ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಗಳು; ಆಕೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ರಚನೆಗಳು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿದ್ದು ಕ್ರಮೇಣ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಅವು ಬದಲಾವಣೆ ಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಅಂಥ ದಾಖಲೆಗಳು ನಮಗೆ ಅವರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ಅವರ ನಡಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿ, ಅವರ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡರೆ, ಅಂತಹ ಜೀವನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದು. ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವ ಮಹತ್ವ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾದುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸಿರಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದ ಬಂಟ ಮನೆತನದ ಹೆಣ್ಣು..ಗಂಡನ ಅವಜ್ಞತೆ ಯಿಂದ ಬೇಸತ್ತ ಸಿರಿ ಆತನಿಗೆ ವಿಚ್ಛೇದನ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ... ಮರುಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ... ಬಂಡಾಯಗಾರ್ತಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ... ನಮ್ಮ ಕರಾವಳಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆತನದ ವಂಶ, ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು, ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ತಾಯಿಯಿಂದ ಮಗಳಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮನೆತನದ ಆರಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆತನದ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸುವವನು ಅವಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಆಕೆಯ ಮಗ. ಆದರೆ ಮನೆತನದ ಹರಕೆ ಒಪ್ಪಿಸುವಂತಹ ಕೆಂಡ ತುಳಿಯುವುದು, ಸಿರಿ ಆಡುವುದು ಆ ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು. ಅಂದರೆ ನಾನು ಹೇಳಬಯಸುತ್ತಿರುವುದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ, ಆಚರಣೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅವು ಮತ್ತೆ ಪುರುಷನ ಅಂಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣು ಅಲ್ಲಿ Submissive ಆಗುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವುದು" (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. ೧೯೯೪ಳ.ಪು.೧೦೧-೧೦೨). ಹೀಗೆ, ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಿಜದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಸಿಕೊಂಡು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಆನ್ವಯಿಕ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು. 'ಸಿರಿ'ಯನ್ನು ಮಾತೃಮೂಲವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದರೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪಿತೃಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಕೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಆರಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಮಾದರಿಯಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಸಿರಿ'ಯ ಕುರಿತು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳದೇ ಸಿರಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಿರಿ ಎಂದು ಹೆಣ್ಣಿಗೊಂದು ಪರಂಪರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಹಾಗೂ ಅಂತಹ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೇ ನಿರ್ವಚಿಸಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಿಜ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು,

ಆಚರಿಸಿ, ಮರುಚಾಲನೆ ನೀಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯ ಆದರ್ಶವಾದರೂ, ಎಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಒಳ ಸುಳುಹುಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ದೊರೆಯದೇ ಹೋದವು.

ಅದೇನೆ ಇರಲಿ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದಕ್ಕೂ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣತೊಡಗಿದವು. ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಮಹಿಳೆ ಏಕೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯತ್ತ ಒಲವು ತೋರಿದರೆ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದರತ್ತ ಒಲವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಂತ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಮಹಿಳೆಯ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕ ಹುಡುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಮಹಿಳೆಯರು ಏಕೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವರು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ, ಅದು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಅನುಷಂಗಿಕ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯೇ ಪ್ರಧಾನ ವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಸಂಧ್ಯಾ ರೆಡ್ಡಿ ಅವರು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗನುಗುಣವಾಗಿರುವ ಜೆಂಡರ್ ಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು: "...ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಏನೇ ಕಷ್ಟ ಬಂದರೂ ಎದುರಾಡದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ತಾನೊಬ್ಬಳೇ ಕಷ್ಟ ಅನುಭವಿಸುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕರುಣಾಮಯ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಇದ್ದರೆ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೆದ್ದ, ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಗೆಲ್ಲುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಥೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯ. ಸೂಳೆಯ ವಶನಾದ ಗಂಡನನ್ನು ಉಪಾಯ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗಳಿಂದ ಮರಳಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ, ಗಂಡಸರಿಗೆ ಸವಾಲು ಹಾಕಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವ, ಗಂಡಸರೂ ಬಿಡಿಸಲಾರದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬಿಡಿಸುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಇಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ" (ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ.ಆರ್. ೧೯೯೩. ಪು. ೮೬). ಎಂದು ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವರು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗನುಗುಣವಾಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬೀರಿದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಲು 'ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು'

ಎನ್ನುವ ಪುಟ್ಟ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವೇನೋ! ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರು 'ಸೂಳೆ' ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿರುವರು. ಮಹಿಳಾ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅವರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಅವರ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದಂತೆ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದೆಡೆಗೆ ವಾಲುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸಬಲೀಕರಣಗೊಳಿಸಲು ಮತ್ತು ಅವಳಿಗೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸಂಧ್ಯಾ ರೆಡ್ಡಿ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಸ್ತುತ್ಯಾರ್ಹ. ಸಂಧ್ಯಾ ರೆಡ್ಡಿ ಅವರು ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವರು. "...ಗೀತ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಂಗಸರೇ ಕಟ್ಟಿದವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಗೀತೆಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಬೀಸುವ ಪದಗಳು, ನಾಟಿ ಪದಗಳು, ಹಚ್ಚೆ ಪದಗಳು, ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳು ಅಥವಾ ಮದುವೆಯ ಹಾಡುಗಳು, ಕೊಂತಿ ಪದಗಳು, ಬೆಳ್ದಿಂಗಳಪ್ಪನ ಪದಗಳು ಮುಂತಾಗಿ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹಾಡುವಂಥವು. ಮಹಾಸತಿಯರನ್ನು ಮತ್ತು ಊರಿನ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿದಾನವಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳೂ ಸಹ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಹೆಂಗಸರ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೋಧರ್ಮ, ಕಷ್ಟ-ಸುಖ, ನೋವು-ನಲಿವು, ಆಸೆ-ಆಕಾಂಕ್ಷೆ, ಧ್ಯೇಯ-ಆದರ್ಶಗಳು ಈ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿವೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಂಗಸರೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಮತ್ತು ಭಾಗಿಯಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೆಂಗಸರ ಕಥೆಗಳು, ಗಂಡಸರ ಕಥೆಗಳು ಎಂದು ಗೆರೆ ಎಳೆದಂತೆ ವಿಭಾಗಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರ ಕಥೆಗಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹೆಂಗಸರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಮಾಷೆ ಕಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷ ಕಥೆಗಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವಂಥ ಅಶ್ಲೀಲ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರ ಕಥೆಗಳ ನಾಯಕಿಯರು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಧ ವಿಧವಾದ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ತೊಳಲಿದಂತವರೂ ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮನೆ ಮಂದಿಯ, ಸಮಾಜದ ಅನಾದರ, ಕಿರುಕುಳ, ಬಹಿಷ್ಕಾರಗಳಿಗೊಳಗಾದವರು...ಕಾಮುಕರಿಂದ ಪೀಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರು, ಸವತಿ, ನಾದಿನಿ ಅಥವಾ ಅತ್ತಿಗೆಯರಿಂದ ನಾನಾ ವಿಧದ ಕಿರುಕುಳ ಅನುಭವಿಸಿದವರು ಇತ್ಯಾದಿ. ಇಂಥ ಕಥೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ನಿರೂಪಕರೂ ಮತ್ತು ಕೇಳುಗರೂ ತಾವೂ ಸಹ ಕಥಾನಾಯಕಿಯ ಕಷ್ಟ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ತಾದ್ಯಾತ್ಮ

ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕಿ ಕಷ್ಟಪಡುವಾಗ ಇವರು ಕಣ್ಣೀರಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಕರಿಗೂ ಇರುವ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧದ ವಿವರಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಸಾಮಗ್ರಿ" (ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿಕೆ.ಆರ್. ೧೯೯೫. ಪು. ೧-೨). ಎಂದಿರುವರು. ಹೆಂಗಸರು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಣೆದುಕೊಟ್ಟ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವರು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೋವು ನಲಿವು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಂತಹ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯೇ ರಚಿಸಿರುವಳು ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವರು. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೂ ಮಹಿಳಾ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲು, ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಮರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು. ಮಹಿಳೆಯರು ಗಂಭೀರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಾಗಲಿ, ಅವಳು ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಶ್ಲೀಲತೆಯಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಷ್ಟ-ನಷ್ಟಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಬಹುದು ಎಂದಿರುವರು. ಮಹಿಳೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರು ಕೊಡುವ ಸಮರ್ಥನೆಗಳು, ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ಬಗೆಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಸುತ್ತಲೇ ಗಿರಕಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಭೀರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅವಳು ಚೆಲ್ಲು ಚೆಲ್ಲಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನಾಗಲಿ, ವರ್ತಿಸುವುದನ್ನಾಗಲಿ ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯ ಮಾತುಗಳು ಬದುಕಿನ ಜಂಜಾಟಗಳ ಕುರಿತೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆ, ಅತ್ತಿಗೆ-ನಾದುನಿ, ನೆಗೆಣ್ಣಿಯರು ನೀಡಿದ ಹಿಂಸೆಗಳು; ಬಂಜೆತನದಿಂದಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಂಕಷ್ಟಗಳು; ಗಂಡನೊಂದಗಿನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಸಹೃದಯಿಗಳು ಸಿಕ್ಕಾಗ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಚಲಿತ ನಂಬಿಕೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತನಾಡುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಮಹಿಳೆಗೆ ಇದರಾಚೆ ಯೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ

ನಡೆಯುವ ಹಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಕಷ್ಟ-ಸುಖಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ-ಕೇಳುತ್ತ ಕಣ್ಣೀರಿಡುವರು. ಕಣ್ಣೀರು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಹಜವಾದುದು. ಅವಳು ನಗುವುದನ್ನು ಅಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿ ಸಮಾಜವು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ 'ನಗುವ ಹೆಂಗಸನ್ನು ನಂಬಬಾರದು, ಅಳುವ ಗಂಡಸನ್ನು ನಂಬಬಾರದು' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನು ಸಮಾಜವು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಈ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು. ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿಗೆ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು, ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ನಿರ್ವಚನದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ತಮ್ಮ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮಹಿಳೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸತೊಡಗಿದರು. ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಉತ್ತಮ ಆಕರವಾಗಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವ ಅವರ ನಿಲುವು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹವಾದುದು. ಜೆಂಡರ್ ಆಧಾರಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು, ಪುರುಷನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ತಾರತಮ್ಯ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಸವಿವರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ನೀಡಲು ಅವರು ನಡೆಸಿದ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಭಾನುಮತಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ವಿವರವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಇಂತಹ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿ ಕೊಂಡಿರುವರು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಶಾಸನವನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ನಿಖರವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು. 'ಮಲೆನಾಡು ಶೈವ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ' (೧೯೯೪)ದಲ್ಲಿ ಭಾನುಮತಿ ಅವರು, ಶೈವ ಒಕ್ಕಲಿಗರನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ

ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿರುವರು. ಇಲ್ಲಿ ಜನನ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಒಸಗೆ, ಮದುವೆ, ಅಡುಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೊದಲಾದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ, ಅ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಹಿತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದುದಾಗಿದೆ. ಅದು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ

ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ' ಅಧ್ಯಯನವು 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿತು. ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದವು ಸ್ತ್ರೀಯ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ವು ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗವು ನಡೆಸಿಕೊಟ್ಟ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯು ಜನಪದ ಬಿಡಿ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಕತೆ-ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಪುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ, ಮಾತೃದೈವ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದರೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ' ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರಮುಖ ಆಕರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದವೆ, ಅಥವಾ ಭಿನ್ನ ಮಾಹಿತಿಗಳತ್ತ ಹೊರಳಿದವೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. 'ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ 'ಗರತಿ'ಯಂತಹ ಮಹಿಳಾ ವಿರೋಧಿ ಪದಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಿದೆ. 'ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ' ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಗೊಂದಲಗಳು ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿವೆಯೇ, ಇಲ್ಲವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ನಿಷ್ಠವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಮಹಿಳಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಜರೂರಿದೆ.

ಭಾನುಮತಿ ಅವರ 'ಜಾನಪದ ಭಿತ್ತಿ' (೧೯೯೯)ಯು ಬಿಡಿ-ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ೧೯೯೯ರ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ' ಅಧ್ಯಯನವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು.

ಈ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಜಾನಪದ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಿಂತ ಮಾಹಿತಿಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. "...ಪುರುಷನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಸಹಿಸುವಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವೆ ಗಂಡಸಿನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಎದೆಗಾರಿಕೆ ತೋರಿಸುವ ಹೆಂಗಸರಿದ್ದಾರೆ. 'ಗಟ್ಟುಳ್ಳ ಗಂಡಸು' ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ ತಾನು ಬಲಶಾಲಿ ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಹೆಂಡತಿ ತನ್ನನ್ನು 'ಗಟ್ಟುಳ್ಳ ಗಂಡಸು' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ಬಲವಂತಕ್ಕೆ ಮಣಿಯದಿದ್ದಾಗ 'ನಿನ್ನನ್ನು ಕೊಂದುಬಿಟ್ಟೇನು' ಎಂದು ಬೆದರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಕೊಲ್ಲುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ನನ್ನ ಕೈ ಹಿಡಿದಿರೇನು? ನಾನು ಬಾಳ್ವೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ನಿಮ್ಮಂಥ ಗಂಡಸರು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ್ದಾರೆ. ನಾನೇ ಎಂಬ ಧೀಮಾಕು ಇರಬಾರದು. ನಮ್ಮಪ್ಪ ನಿಮ್ಮಂಥ ಹತ್ತು ಜನ ಬಂದರೂ ಮೆತ್ತಗೆ ಮಾಡಬಲ್ಲನು. ಈ ಬಡಿವಾರ ನನ್ನ ಮುಂದೆ ಬೇಡ" ಎಂದು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿ ಅವನ ಗರ್ವ ಭಂಗವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಯಾವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಧೋರಣೆಗೆ ಏನು ತಾನೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆಯೆ?" (ಭಾನುಮತಿ. ವೈ.ಸಿ. ೧೯೯೯. ಪು.೨೦) ಎಂದಿರುವರು. ಮಹಿಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಬಲೀಕರಣವನ್ನು ಅಣಕಿಸುವಂತಹ ಕಥೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಕಥೆ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ. ಕಥಾನಾಯಕಿ ಹೇಳುವ 'ನಮ್ಮಪ್ಪ ನಿಮ್ಮಂಥ ಹತ್ತು ಜನ ಬಂದರೂ ಮೆತ್ತಗೆ ಮಾಡಬಲ್ಲನು' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಮಹಿಳಾ ಸಬಲೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದೆ? ಸ್ವತಃ ಹೆಣ್ಣು ಧೈರ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಪುರುಷನನ್ನು ತನ್ನ ರಕ್ಷಾಕವಚವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಗಂಡ ಇಲ್ಲವೆ ತಂದೆ ಇಲ್ಲವೆ ಮಗನ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಚಿಂತನೆಯ ಎಳೆ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಈ ಮೇಲಿನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಭಾನುಮತಿ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ವಿರೋಧಿ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಬಲೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮಾತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸಿರುವುದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ....ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಸುತ್ತ ಎರಡು ಅತಿರೇಖಗಳಿವೆ. ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಭಾವುಕತೆ ಇದ್ದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಫಲವಂತಿಕೆ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕಾಲ

ಈಗ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿದೆ. ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಧೋರಣೆಗಳು ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಸಮಾಜದ ಮುನ್ನಡೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುವಂತಿರಬೇಕು" (ಭಾನುಮತಿ ವೈ.ಸಿ. ೨೦೦೦. ಪು. ೩೭) ಎನ್ನುತ್ತಾರಾದರೂ ಜಾನಪದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದು ಬಹಳ ವಿರಳ. ಭಾನುಮತಿ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯತ್ತ ಒಲವು ತೋರಿಸಿದರೂ, ಆ ಒಲವು ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತು ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಒಂದೆರಡು ಸಾಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನೋ, ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನೋ, ಪುರಾಣಗಳನ್ನೋ, ಗೀತೆಗಳನ್ನೋ, ಇಲ್ಲವೆ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನೋ ನೀಡುವುದಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾನುಮತಿ ಅವರು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಡುವ ಜಾನಪದ ಮಾಹಿತಿಗಳು, ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಆಕರ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ ಅವರು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಿತ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುವರು: "ಸ್ತ್ರೀ ಜೀವಿತದ ಅನುಭವದ ತಿರುಳು ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ, ತೀವ್ರವಾಗಿ, ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ತಮ್ಮಂಥವರ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲಿ ಏನಾಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯಲು, ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಉಳಿದವರೊಡನೆ ತೂಗಿ ನೋಡಲು, ಸಮಾಧಾನಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು, ಅನುಭವಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಹಿತನುಡಿಗಳಿಂದ ಕಲಿಯಲು ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿದ್ದುದು ಗಾದೆಗಳೇ ಹೊರೆತು ವೇದಗಳಲ್ಲ. ವೇದಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ಓದಕೂಡದೆಂದು ಈಚೆಗೊಬ್ಬ ಮೂಢರು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡಿಸಿದರು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯದ ಸಂಗತಿಯೇನೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯರ ವೇದಗಳೇ ಬೇರೆ" (ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ. ೧೯೯೭. ಪು. ೧೨೦-೧೨೧). ಎನ್ನುವ ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಸಂಬಂಧಿತ ಗಾದೆಗಳು, ಮಹಿಳಾ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ ಎಂದು ನಂಬುವರು. ಮಹಿಳಾ ಅನುಭವಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಅಂದಂದಿನ ಮಹಿಳೆಯರು ತಾವು ಪಡೆದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಗಾದೆಗಳೊಂದಿಗೆ ತುಲನೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಲು ಗಾದೆಗಳು ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯವಾದ ಉಗ್ರಾಣವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಹೊರದೂಡಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳೆಗೆ ಗಾದೆಗಳೇ ಬದುಕಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಹೊರದೂಡಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಳು ಎನ್ನುವುದು ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವರು ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ವೇದಗಳೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿರುವರು: "ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ, ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಿತ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು, ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪಾತ್ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಭಾರತದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನಲೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ... ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಗಾದೆಗಳ ಲೋಕವನ್ನು ಹುಗುವುದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಅನಿವಾರ್ಯ" (ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ. ೧೯೯೭. ಪು.೧೨೦) ಎಂದಿರುವ ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ ಅವರು ಗಾದೆಗಳ ಮೂಲಕ ಜಂಡರ್ ಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವರು. 'ಮಹಿಳಾ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪದೊಂದಿಗೆ, ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಾದೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು. ಭಾರತದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವ ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ ಅವರು ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವರು. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರ ಸ್ಥಿರಮಾದರಿ ಪಾತ್ರಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗಾದೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬಯಲಿಗೆಳೆದಿರುವರು.

ಸುನಂದಮ್ಮನವರು ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತ ಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕರ ವೀರತ್ವವಾಗಲಿ, ಅವರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯಾಗಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಈ ರೂಪಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರು ದುಡಿಯುವ ಮಹಿಳೆಯರಾಗಿದ್ದು, ತಮ್ಮ ಅನ್ನವನ್ನು ತಾವೇ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರಾಗಿದ್ದು, ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜ ಒಡ್ಡುವ ಹಲವಾರು ಪ್ರತಿಬಂಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ" (ಸುನಂದಮ್ಮ ಆರ್. ೧೯೯೭. ಪು. ೩೨) ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ವಸ್ತು ವಿಷಯಕ್ಕೂ, ಹಾಡು ಹೇಳುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಉತ್ಪಾದನಾ ದುಡಿಮೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ವಯುತವಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಸುನಂದಮ್ಮನವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಹೊಂದಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣ, ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಬಲೀಕರಣವನ್ನು ತಂದುಕೊಡತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿನಿಂದಲೇ ಲೇಖನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ದುಡಿದು ತಮ್ಮ ಅನ್ನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆಯೇ ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣವು ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ನೀಡಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸರಳ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ

ಸುನಂದಮ್ಮನವರು ಬಂದುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳೆ ಹೊಂದಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯು ಅವಳಿಗೆ ವಾಕ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಎಂದೆನ್ನುವ ಸುನಂದಮ್ಮನವರು, ಇಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸತ್ವಯುತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೈಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು, ತಾವು ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಥದೆ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅವಳು ಹೊಂದಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

"...ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು, ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದ ಜನ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ಜನರು ರಚಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರುತ್ತವೆ"(ಪು. ೩೩). ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರು ಮಾತ್ರ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ ಎಂದಿರುವರು. ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಪರವಾಗಿ, ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿಯೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವರು. ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದ್ದು? ಮಹಿಳಾ ಪರ ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಜಕ್ಕೂ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠವಾಗಿವೆಯಾ? ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆಯಾ? ವೈದಿಕದಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಪಿತೃನಿಷ್ಠವಾಗಿವೆಯಾ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯವಧಾನವನ್ನು ಅವರು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಸರಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುವರು.

ಪುರುಷ ವಿರಚಿತ ಶಿಷ್ಟ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣವು ಶೂರ್ಪನಖಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. "ಇಲ್ಲಿನ ಶೂರ್ಪನಖಿ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಬೆಂದವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ನೊಂದವಳಾಗಿಯೂ ಹತಾಶಳಾಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡವಳಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸೇಡಾಗಿ ನೋವು ಕೊಟ್ಟವರಿಗೆ ಕೆಂಡ ಕೊಟ್ಟವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ" (ಪು. ೩೩) ಎಂದು ಸುನಂದಮ್ಮನವರು ಹೇಳಿರುವರು. ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಗಿತು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು, ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ದಾಟುತ್ತ, ಅದು ಒಡ್ಡುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು, ಅದಕ್ಕೆ ತಿರುಮಂತ್ರವಾಗಿಸುವ ಶೂರ್ಪನಖಿ, ದ್ರೌಪದಿಯಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮಾದರಿಗಳಾಗುವಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವರು. ಚರಿತ್ರೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ತಿರಸ್ಕೃತವಾದ ಹಾಗೂ ವಿಕಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಶೂರ್ಪನಖಿಯಂತಹ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯಿತು.

"ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪುರುಷರೇ ಹಾಡುವ ಈ ಕಥೆಗಳು ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತ ಎಂಬುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪುರುಷರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ಅಂಶಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೂ ಸ್ತ್ರೀ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿ ಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ವಿಷಯ ಲೋಲುಪತೆ, ನಯ ವಂಚಕತನ, ಸೋಗಲಾಡಿತನ, ಮೋಸಗಾರಿಕೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮೊದಲಾದವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಹಿಳೆಯರ ನೋವು, ದೈನ್ಯ, ಖಿನ್ನತೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಆರ್ಭಟ, ಬಂಡಾಯ, ಪ್ರೀತಿ, ತ್ಯಾಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ" (ಮಂಜುಳಾ ಹುಲಹಳ್ಳಿ. ೧೯೯೭. ಪು.೬೮). ಎನ್ನುವುದು ಮಂಜುಳಾ ಹುಲಹಳ್ಳಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಪುರುಷರೇ ರಚಿಸಿರುವರು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವರು. ಸಮಸ್ತ ಪುರುಷರು, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಸರಳ ಧೋರಣೆ ಮಂಜುಳಾ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ನಿಷ್ಠ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸ್ತ್ರೀಯಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪರ ನಿಲುವುಗಳಿರುತ್ತವೆ, ಪುರುಷರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧ ಮನೋಭಾವವಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜೈವಿಕತೆಗೂ, ಮನಸ್ಥಿತಿಗೂ ಹಾಗೂ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಬಹುಪಾಲು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಂತೆ ಮಂಜುಳಾ ಹುಲಹಳ್ಳಿ ಅವರು ಹಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿನ ವಿಷಯ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ನಿರೂಪಕರ ಜೆಂಡರ್‌ಗೂ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಗಂಗೆ ಗೌರಿಹಾಡು ಮೊದಲಾದ ಪುರುಷ ವಿರಚಿತ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಭಾವನೆಗಳೂ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಮಂಜುಳಾ ಹುಲಹಳ್ಳಿ ಅವರು ಹೇಳಿರುವರು. ಈ ಪೂರ್ವ ಗ್ರಹಿತದಿಂದಲೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ವಿಷಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಕುರಿತು ಮಂಜುಳ ಹುಲಹಳ್ಳಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಏನೇ

ಇರಲಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜೆಂಡರ್ ಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಜೆಂಡರ್ ಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದ್ದು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗ, ಚೆಲುವರಾಯ, ನಂಜುಂಡ, ಭೈರವ, ತಿಮ್ಮಪ್ಪ, ಗಂಗಾಧರ ಮೊದಲಾದವರ ದೈವ ಸಂಬಂಧಿ ಪ್ರಣಯ ಗೀತೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಪುರುಷರ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ದೊರೆತ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಸಮ್ಮತಿಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಂಜುಳಾ ಹುಲಹಳ್ಳಿ ಅವರು ಮಾಡಿರುವರು. ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವದಡಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದ ಮಹಿಳೆಯರ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕೇಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಟ್ಟಿರುವರು. ದೈವ ಸಂಬಂಧಿ ಪ್ರಣಯ ಗೀತೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಹಾಡು-ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಂಜುಳಾ ಹುಲಹಳ್ಳಿ ಅವರು ನಡೆಸಿರುವರು.

ಚಂದ್ರಮತಿ ಸೋಂದಾ ಅವರು ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ 'ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೆಣ್ಣೇ ಶತ್ರು' ಎನ್ನುವ ಮಿಥ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರಚನಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವರು: "ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಅತ್ತಿಗೆಗಾಗಿ ಬೋರಾಡಿ ಅಳುವ ನಾದಿನಿ, ಕಣ್ಣೀರಿಡುವ ಅತ್ತೆ, ಏಳು ಜನ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಏಳು ತುತ್ತು ಕೊಟ್ಟರೆ ನಿನ್ನ ಬಾಳ್ವೆಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಸ್ವಾಂತನ ನೀಡುವ ಅತ್ತಿಗೆ ಇಂಥ ಪಾತ್ರಗಳು ಮಿಥ್ಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ. ಗೆಳತಿಯ ಸಂಕಷ್ಟದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿ ಬದುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗಾತಿಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಇಂಥ 'ಸೋದರಿ'ತ್ವದ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಹೆಂಗಸು ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಾನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ" (ಚಂದ್ರಮತಿ ಸೋಂದಾ. ೧೯೯೭. ಪು.೬೪). ಎನ್ನುವ ಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವರು. ಚಂದ್ರಮತಿ ಸೋಂದಾ ಅವರಿಂದ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಹೋದ ಸ್ತ್ರೀ ಮುಖಗಳನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಡೆಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಪಾರ್ಥದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ಹಂಬಲವು ಬಲಗೊಂಡಿತು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣೇ ಆಸರೆ ಒದಗಿಸಿ ಕೊಡುವ ಚಿತ್ರಣಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ಗಂಡಿನ ಆಸರೆಯ ಅಗತ್ಯತೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಡೆಯಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ, ಯೌವ್ವನದಲ್ಲಿ ಗಂಡನ, ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಮಗನ ಆಸರೆ ಇಲ್ಲವೆ ರಕ್ಷಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಪುರುಷಷಾಹಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಹೀನಗೊಳಿಸುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಲಾಯಿತು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ 'ಸೋದರಿತ್ವ'ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯದಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳಾ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬುವ ಹಂಬಲವಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಬದುಕಿಗೆ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ನಡೆಸಿದರು.

ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಹಿಳೆಯ ಬಂಡಾಯದ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದರೆ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸೋದರಿತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣೇ ಆಸರೆಯಾಗಿ ನಿಂತ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಕುರಿತಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಒಲವು ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಮಹಿಳೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಮಹಿಳೆಯನ್ನೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇರಳವಾಗಿ ಏಕೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ, ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳೇನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಷ್ಟೇ, ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಮಹಿಳೆಯೇ ರಕ್ಷಿಸಿದ, ಸಾಂತ್ವನ ನೀಡಿದ, ಆಸರೆಯಾದ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಇದುವರೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಯಾಕೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಸಂದೇಹಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಸಿದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು ಅವರು ಸಿರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅವಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು. ಹಾಗೆಯೇ ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಪಾಡ್ದನಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವರು. ಮಹಿಳೆ ಹಾಡಿದ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಅವಳಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವುಗಳು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅವರು, ಅಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವ-ಪ್ರತೀಕಗಳಿವೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೀತಿ ಶುಭಚಂದ್ರ ಅವರು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ತಾರತಮ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವರು. ಮಂಜುಳ ಅವರು ಮಹಿಳೆಯರ ನೋವು - ನಲಿವುಗಳನ್ನು, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿರುವರು. ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಲೇಖಕಿ-

ಲೇಖಕರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಕೃತಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಆರ್.ಸುನಂದಮ್ಮ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಈ ಕೃತಿಯು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮೌಲಿಕವಾದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.

ಧರಣೀದೇವಿ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗಾದೆಗಳ ಮೂಲಕ, ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಮೂಲಕ, ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು: "...ಹಾಡದ ಹಾಗೆ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧವಿದ್ದರೂ ಮಾತನಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪರವಾನಿಗೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ...ಹೀಗೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳಿಗಿರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನೇರವಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಗಾದೆಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ" (ಧರಣೀದೇವಿ ಮಾಲಗತ್ತಿ. ೧೯೯೮. ಪು.೭-೮). ಎನ್ನುವ ಧರಣೀದೇವಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ವೀಣಾ ದಾಸ ಅವರ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. "ಹೆಂಗಸರ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆ ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಧಿಕೃತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಾಗ ತನ್ನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ತಿಳಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಂಥ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಯಾವ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಬಹುದೆನ್ನುವ ಉಪಾಯವೂ ಅವಳಲ್ಲಿದೆ" (ವೀಣಾ ದಾಸ್, ಉದ್ಧೃತ. ಧರಣೀದೇವಿ ಮಾಲಗತ್ತಿ. ೧೯೯೮. ಪು.೮). ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧನೆಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗಾದೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವರು. ಅಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿಗೆ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ, ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು. ಯಾರೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಪರವಾನಿಗೆ ಇದೆ? ಯಾರೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಪರಿವಾನಿಗೆ ಇಲ್ಲ? ಪರವಾನಿಗೆ ಇದ್ದರೆ ಯಾಕೆ ಇದೆ? ಇದ್ದ ಪರವಾನಿಗೆಗೂ ಪರಿಮಿತಿ ಏನಾದರೂ ಇದೆಯಾ? ಪರವಾನಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾಕೆ ಇಲ್ಲ? ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಧರಣೀದೇವಿ ಅವರ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವೀಣಾ ದಾಸ ಅವರ "ಮಹಿಳಾ ಭಾಷೆ ಪುರುಷ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು" ಎನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಧರಣೀದೇವಿ ಅವರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. "ಮಹಿಳಾ ಭಾಷೆ" ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯಾ? ಇದ್ದರೆ "ಮಹಿಳಾ ಭಾಷೆ"ಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದ್ದು? ಅದು "ಪುರುಷ ಭಾಷೆ"ಗಿಂತ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಧರಣೀದೇವಿ ಅವರು

ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ವೀಣಾ ದಾಸ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಾಗ ಮಹಿಳೆಯ ಮಾತು ಮೊಟಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು 'ಮಾತ್ನಗಂಟಿ ಮಗಳಲ್ಲ' ಎಂದು ಅವಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮೌನವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮಾತನಾಡಿದರೂ ಮಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸಿ, ಹೇಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಅವಳ ಜಾಣ್ಮೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಇಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಕಡೆ ಮಹಿಳೆಗೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಿ ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಪುರು ಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ಕಾಣಿಸದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ ಧರಣೀದೇವಿ ಅವರು ಜನಪದ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಜಂಡರ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆದಿರುವರು. ತಾಯ್ತನ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಶೀಲ ಈ ಮೊದಲಾದ ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಜಂಡರ್ ಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಧರಣಿ ದೇವಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಮಹಿಳೆ ದೇವಿಯಾಗಿ, ದೈವವಾಗಿ ಏಕೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವಳು, ಮನುಷ್ಯಳಾಗಿ ಏಕೆ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವದನ್ನು ಜನಪದ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸಿರುವರು. ಸಿರಿ, ಕೊಲ್ಲೂರು ಮೂಕಾಂಬಿ, ಜೈಲಬಂಗೇದಿ ಮೊದಲಾದ ಪಾಡ್ದಗಳ ಮೂಲಕ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು, ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಸಮಾಜದೊಳಗಿದ್ದೂ ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದತ್ತ ಧರಣೀದೇವಿ ಅವರ ಕೃತಿಯು ಸಾಗಿದೆ.

ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ನಿರ್ವಚಿಸುವಾಗ ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ; ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಗಾದೆ-ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಜನ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ, ಅವುಗಳನ್ನು ವೇದಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲು ಎನ್ನುತ್ತ, ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷ

ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಮಹಿಳೆಯರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪುರುಷರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಏಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರತ್ತ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿದೆ; ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮಹಿಳಾ ಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ನಿರ್ವಚನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಮಹಿಳೆಯ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಮಹಿಳೆಯ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಬಲೀಕರಣಕ್ಕೂ, ಆಕೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇರುವ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಅರಳುವುದಿಲ್ಲ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಅರಳಿದರೂ ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಈ ಚಿಂತನೆಯು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕವಲಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿತಾದರೂ 'ಜಾನಪದ'ದಲ್ಲಿ ಇದು ತಡವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಪೀಟರ್‌ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರಂತಹ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ತಜ್ಞರ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ನಂತರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊಸ ತಿರುವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಗಿರಿಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರಂತವರು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದದಂತಹ ಕಮ್ಮಟಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದವು. ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಬೆಳೆಯಿತಾದರೂ, ಮಹಿಳೆಯರೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಸೀಮಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಕುಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ. ಒಟ್ಟು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಕುರಿತೇ ಇದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಲಿ, ಮಹಿಳಾ

ಅಧ್ಯಯನವಾಗಲಿ, ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಲಿ ಇವುಗಳ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ಮತ್ತು ಓದುವವರು ಮಹಿಳೆಯರೇ ಆದರೆ, ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರಲಾರದು. ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರಿಬ್ಬರೂ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ, ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಚಿಂತಕರು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ, ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರಲಾರದು. ಪುರುಷ ಚಿಂತನೆಗಳೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಉಂಟು. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮಾತ್ರ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಬಲ್ಲರು; ಪುರುಷರಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಜಾಣತನದಿಂದ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಾಗಿಸುವವರು ಮಹಿಳೆಯರೂ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನಗಳೂ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೈವಿಕತೆಗಳಿಗೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಆಡು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಕುರಿತು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವರು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿಯಂತೆ 'ಗರತಿ'ಯಂತಹ ಮಹಿಳಾ ವಿರೋಧಿ ಪದಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. "ಜನಪದ ಗರತಿಯು ತನ್ನ ಬಾಳಿನ ಆಸರಿಕೆ ಬೇಸರಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೋಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಬೀಸುಕಲ್ಲಿನ ಮುಂದೆ, ಕುಟ್ಟುವ ಒಣಕೆಯ ಮುಂದೆ, ಮತ್ತೆ ಆತ್ಮೀಯ ಗೆಳತಿಯರ ಕೂಡ" (ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ. ೨೦೦೨, ಪು. ೧೦) ಎಂದು ಶಾಲಿನಿ ಅವರು ಹೇಳಿರುವರು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಗೊಂದಲಗಳು, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ, ಧರಣೀದೇವಿ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಮೊದಲಾದವರು 'ಸಿರಿ'ಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಕೂಡ 'ಸಿರಿ'ಯನ್ನು ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದೆ, ಅವಳ ಮರು ವಿವಾಹದ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ಕೊಂಚ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಕಥೆಯ ಆರಂಭದಿಂದ ಕೊನೆಯತನಕ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಸಿರಿ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆರಾಧನಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಆಕೆಯನ್ನು ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸಿರಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮಾತೃತ್ವ,

ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಲೇ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುತ್ತಾಳೆ" (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. ೧೯೯೯. ಪು.೧೪೨) ಎಂದೇ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಸಿರಿ 'ಸೂಳೆ' ಸಿದ್ದುವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಂತೆ ಸಿದ್ದುವನ್ನು 'ಸೂಳೆ' ಎಂದೇ ತುಚ್ಛೀಕರಿಸಿ ನೋಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯವಧಾನವನ್ನವಳು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪ ಪಡೆದ 'ಬುಡುದಾರಿ'(ಕೂಡಿಕೆ) ಕ್ರಮಕ್ಕನುಗುಣ ವಾಗಿಯೇ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. 'ಸವತಿ'ಯನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಸಾಮು ಆಳ್ವೆದಿಯನ್ನು, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಗಳಂತೆ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಸತ್ತು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಡೀ ಕಥನದುದ್ದಕ್ಕೂ ತನ್ನ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಅಂದರೆ ತೀರ ವೈಯುಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಾಳೆ ವಿನಃ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ. "ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೂ ಮರು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಲಿ" ಎಂದು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಿರಿ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯದ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಯೂ ಅವಳ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮುದಾಯದ ಕಾಳಜಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, 'ಸಿರಿ' ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಸಿರಿಯನ್ನು "ರೂಢಿಗತ ರಿವಾಜುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಗೆ ಸಿರಿ ಪರಿಹಾರದ ಪ್ರವರ್ತಕಳಾಗುತ್ತಾಳೆ....ಹೀಗಾಗಿ ಸಿರಿಯ ಹುಡುಕಾಟ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಂತ ಬದುಕಿನ ಎದುರಿಗಿಟ್ಟು ಕಾಣದೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ" (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. ೧೯೯೯. ಪು. ೧೪೩-೧೪೪) ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗದು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪ ಪಡೆದ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಶಾಲಿನಿ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ; "ಗಂಡ ಸತ್ತರೆ ಅಥವಾ ಗಂಡನೊಡನೆ ಇನ್ನು ಜೀವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ವೆಂದೆನಿಸಿದರೆ ತಾನು ಇಷ್ಟಪಡುವ ಗಂಡಿನೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಕೆ ಹೊಂದುವ ಅವಕಾಶ ಕೆಲವು ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಹೆಣ್ಣಿಗಿದೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಕೆಳವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿವೆ" (ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ. ೨೦೦೨. ಪು .೨೩-೪೨) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಶಾಲಿನಿ ಅವರ ಈ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಪುರುಷಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀವಾದಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪೋಷಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಕೂಡಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಮುಕ್ತಿಯ ಅಂಶವನ್ನಾಗಿಯೇ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ವೈವಾಹಿಕ' ಚೌಕಟ್ಟೇ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿಯಾದದ್ದು. ವಿವಾಹದಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ಗಂಡಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಕನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಕೂಡಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಶುಭ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೆಯಾದವಳ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿವಾಹಿತ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವಗಳು ಕೂಡಿಕೆಯಾದವಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕೂಡಿಕೆಯಾದವಳಿಗೆ ದೈಹಿಕ ಅಗತ್ಯದ ಆಸೆ ಪೂರೈಕೆಯಾಗಬಹುದು ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಭದ್ರತೆ ದೊರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವಗಳು ಮರಿಚಿಕೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. 'ಕೂಡಿಕೆ' ಈ ಪದ ಹಾಗೂ ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಕೂಡಿಕೆಯು ವಿವಾಹದ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕೂಡಿಕೆ'ಯಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಶೋಷಿತಳು ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ರೀತಿ ಸಾಧುವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣಾ ಸಂರಚನೆಯು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ.

ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಸ್ತ್ರೀಪರ ಕಾಳಜಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸ ಹೊರಟರೂ, ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಇಂಗ್ರೇಜಿ ಆಡಳಿತ ಮಹಿಳಾ ಬುದುಕಿಗೆ ತಂದಿತ್ತ ಆಪತ್ತು ಅಂತಿಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಅವರ ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸದ ಲಯವನ್ನೇ ಬದಲಿಸಿತು. ನಾಡಿನ ಸಿರಿ ಸಂಪತ್ತು ಸೂರೆಯಾಗಿ ಮುತ್ತೈದೆ ಕತ್ತಿನ ಮಂಗಳ ಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಕುತ್ತು ತಂದಿತು. ಬಲಿಷ್ಠ ಬ್ರಿಟನನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ದಾರಿಯನ್ನು ಗಾಂಧಿ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಹೀಗೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಎರಡು ಕವಲುಗಳಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ-ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ಗಂಡಸರ ದಾರಿ ಎಂದು; ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ರಕ್ಷಕರಾಗುವುದು ಹೆಂಗಸರ ದಾರಿ ಎಂದು ಬಗೆದರು...ಅಂದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಆಶಯವಷ್ಟೇ ಸ್ವದೇಶಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಬಿಳಿಯರ ಅದಲು-ಬದಲು ಕಾಂಚಿ ಬದಲು ನೀತಿಯ ಯಾಂತ್ರೀಕರಣದ ಬಿಸಿ ಪೆಟ್ಟು ಬಿದ್ದಿದ್ದು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ. ಅದು ಅವರ ದುಡಿತದ ಕೈಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿತು. ಅವರ ಶಕ್ತಿಯ ಭಾಗ್ಯವನ್ನೇ ಕಳೆಯಿತು. ಆಳುವವರ ಹೊಸ ಯಂತ್ರದ ಮೋಸವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು

ಆಕೆಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಲಿಲ್ಲ... ಮನೆ ಕುಟುಂಬಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವದೇಶಿ ಜಾಗ್ರತಿಯ ಸೂಡಿ ಮೊದಲು ಮನೆಯಿಂದ–ಮಹಿಳೆಯಿಂದ ಹೊತ್ತಬೇಕು. ಮನೆ ಪುರುಷರ ಪರದೇಶಿ ಚಟವನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ರಂಗವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು 'ಹೆಣ್ಣಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ನೀವು ಚೆಂದಾಗಿ ಕೇಳಿರವ್ವ' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಗೀತೆಯೊಂದು ಹೀಗೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ" (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. ೨೦೦೩. ಪು. ೨೯–೩೧). ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಗಾಯಿತ್ರಿ ಅವರ ಈ ಮೇಲಿನ ಚಿಂತನೆಗಳೆಲ್ಲ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರು ಗೃಹ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಆಂಗ್ಲ ಆಡಳಿತ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿಗೆ ಆಪತ್ತನ್ನು ತಂದಿತ್ತು ಎಂದೇ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಅನೇಕ ನೀತಿಗಳು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ವಿಮುಕ್ತಿಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿಸಿವೆ ಎನ್ನುವುದರತ್ತ ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ವಾಲುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಗೃಹವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವರು. ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರ ಹೆಣ್ಣು ಅಂದರೆ ಗೃಹ, ಗಂಡ ಅಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಂತಹ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿ ಕೆಲವು ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಯಾಂತ್ರೀಕರಣದ ನೀತಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ದುಡಿಯುವ ಕೈಗಳ ಭಾಗ್ಯವನ್ನೇ ಕಸಿದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಮರಗುತ್ತಾ ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಬೀಸುವ ಯಂತ್ರವು
ಮೋಸದ ಯಂತ್ರವು
ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲನು ಮರತೇವು ಮರತೇವು
ಕೈಯ ನೂಲಿನ ಅರವಿ ಮರೆತೇವು ಗೆಳತೆವ್ವ
ಸ್ತ್ರೀಯರ ಭಾಗ್ಯವ ಕಳೆದೀತ

ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯೇ ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಬೀಸುವ ಯಂತ್ರ ಮಾರಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಳೆ? ಈ ಬಗೆಯ ತಲ್ಲಣ ಅವಳ ಅಂತರಂಗದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ್ದೇ ಅಥವಾ ಅಂದಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಿಂದ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಗೃಹ–ಪ್ರಪಂಚ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಹಾಡುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರಂತಹ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಡ್ಡುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕಿನ ಹಿಂದಿರುವ

ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವಳು ತನ್ನದಲ್ಲದ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾದ ಬಲಾತ್ಕಾರದ ಹಿಂದಿರುವ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವತ್ತ ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಮನೆ ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿರುವರು. ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಧ್ಯೇಯದಿಂದಲೇ ಹೊರಟ ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು, ಅವರಿಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಪರ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಕುರಿತು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು, ರೂಪಗೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠವಾದುವುಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿವೆ; ಈ ಅರಿವು ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರಿಗೆ ಇದೆ. "ಮಹಿಳಾ ಇತಿಹಾಸದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುತನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನಶ್ಚೇತನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಕಟಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು, ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪುರುಷ ರಚನೆಯ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಹಾಕುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು" (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. ೧೯೯೭. ಪು.೧೫) ಎಂದು ಮಹಿಳಾ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಲು ಹೊರಟರೂ ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಡಿಕ್ಕಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ, ಮಹಿಳಾ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಬಂಧನಗಳನ್ನು, ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿ ಪೋಷಿಸಿದರು. ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಮೀರಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಯಲು ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇದೀಗ ತಾನೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದಿಂದ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರದವರೆಗೆ ನಮಗೆ ದೊರಕುವ ಶಿಕ್ಷಣವೆಲ್ಲ ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂರಚನೆಯೂ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಅವರಿಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇಂದಿಗೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ

ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪೋಷಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕೊರತೆಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹೊರ ಬಂದು ದೇಶಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಆಶಯದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಹಠದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: "ಸ್ತ್ರೀ ಜೀವಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವ ಕೆಲವು ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು, ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜಂಡರ್ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವಿಲ್ಲದ ಸಮಾನತೆಯತ್ತ ಚಲಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಬೇಕಾದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳಲ್ಲೇ ಇರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ....ಮಹಿಳೆಯ ದುರಂತದ ಬದುಕಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ..." (ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ. ೧೯೯೭. ಪು.೧೫೮). ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೊಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು, ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ೧೯೩೦ರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿತವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ, ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳ ಪೊರೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕಿ, ವಾಸ್ತವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ಮತ್ತು ಇದುವರೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಇಂದಿನ ಜಂಡರ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿವೆ.

ವಿಸ್ಮೃತಿಗೊಳಗಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಆಸಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗಿರುವ ಬಹುತ್ವದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯ ಬಹು ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಒಲವು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣಾ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ಶೋಷಣೆಯ ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಮಹಿಳಾ

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸ್ತ್ರೀ ಬದುಕಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಕಡೆಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡಿದರು. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕೆಂದು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಂದಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತ ಗೊಂಡಿದೆಯೆನೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದು, ಇದು ಸಮಾಜದ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ನಂಬಲಾಗಿದೆ. "ಭಾರತದ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾತೃ ರೂಪಿಯಾದುದು... ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅದರ ಗಾಢವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು...ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಒದಗಿರುವ ಆಸ್ತಿ, ವಂಶ, ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬದ ಉತ್ತಾರಾಧಿಕಾರತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂಧು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜೀಕರಣಗಳು ಹೆಣ್ಣು ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ...." (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. ೨೦೦೩. ಪು.೮೪). ಈ ಆಶಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು, ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮೂಲ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ದೇಶಿ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಡೆದಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗಿನಿಂದ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ನೀಡಿದ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈಗಾಗಲೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಂತೆ ಆರಂಭದ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಮತ್ತು ವಿದ್ವತ್ತಿಗೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ತ್ರಿಪದಿಯಿಂದ ಹೊರಟ ಅವಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಭಾ ನಿರ್ವಚನವು ರಗಳೆ, ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯದವರೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ೧೯೭೦ರ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡಿತು. ಸಮಾಜವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲಾಯಿತು. ಮಹಿಳಾ

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ದೊರೆತ ಈ ಬಗೆಯ ಹೊಸ ತಿರುವು ಅದುವರೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಯೊಳಗಿನ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯಿತು. ಸರಕಾರದ ಸಮಿತಿಯು ೧೯೭೩-೭೪ರಲ್ಲಿ ತಯಾರಿಸಿದ 'ಸಮಾನತೆಯೆಡೆಗೆ' ಎನ್ನುವ ವರದಿಯು ಅಂದಿನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸತೊಡಗಿತು, ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳೆಗೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟತೊಡಗಿತು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಜಂಡರ್ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾನದಂಡವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಿರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನಿಲುಗಡೆಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಜಂಡರ್ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ನಿರಚನಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದತ್ತ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಗಿತು.

ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ತುಂಬುವತ್ತ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಸಾಗಿತು. ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಹಾಡು ಹೇಳುವ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸುವ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕನ್ನಾಳುತ್ತಿರುವ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾಗಿದವು. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು "ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ", ೧೯೯೨ರಲ್ಲಿ "ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ" ಎನ್ನುವ ಮಹತ್ವದ ಕಮ್ಮಟಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿ, ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ದ್ವಿಗುಣಗೊಳಿಸಿತು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಗಳು ಬಹಳ ನಾಜೂಕಾಗಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವುಗಳು ದೊರೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಆಶಯಗಳು ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮುಖಂಡತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಕಮ್ಮಟಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದವು. ೧೯೯೬ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ "ಮಹಿಳಾನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ"ವು "ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ"ವಾಗಿ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಶಕ್ತಿ

ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಭಾಷೆಯೂ ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವತ್ತ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಸಾಗಿತು. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕ-ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾಗಿದವು. ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇರುವ ಕಥೆ, ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣಗಳನ್ನು, ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಸಾಗಿ ಬಂದ ಗಾಥೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತ ಮಹಿಳೆಗೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆ ಕಲ್ಪಿಸುವತ್ತ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಸಾಗಿತು.

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ, ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವಲಯಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಧ್ವನಿಗಳಿಗೆ ಗೌರವವನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ನಲ್ವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕಂದಕವನ್ನು, ಇವರಿಬ್ಬರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿದರು. ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಇವತ್ತಿನವರೆಗೂ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಇಂತಹ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ವು ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಗಾದೆ-ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತಷ್ಟೇ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು "ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಮಹಿಳಾ ಶಕ್ತಿಮೂಲಗಳ ಶೋಧ" (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೯೭. ಪು. ೨೧೭-೨೪೪) ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಅಗತ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆ ಗೊಳಪಡಿಸಿದರೆ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ

ಜಾನಪದವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಮಹಿಳೆಯ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೀವ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಮಹಿಳೆಯ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗೂ, ಆಕೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿವೆಯೇನೋ! ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಮಹಿಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗಳು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ, ಸುನಂದಮ್ಮ, ಚಂದ್ರಮತಿ ಸೋಂದಾ ಮೊದಲಾದವರೆಲ್ಲರೂ ತಾವೇ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಉಣ್ಣುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗಿ ಬಂದ ಶೂರ್ಪನಖಿಯಂತಹ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ದಮನಿತ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರು ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ಹಾಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ, ಅದರ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವೇನು ಎನ್ನುವದರತ್ತ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಈ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಅವಳ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಹಿಳೆಯರೊಳಗಡೆಯೇ ಶತೃತ್ವ ಪೈಪೋಟಿ ಯಾಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತೀವ್ರವಾದ ಚರ್ಚೆ ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಹಿಳೆ-ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿನ ವೈರತ್ವಕ್ಕಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಲೇ ಹೆಣ್ಣು-ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆಶ್ರಯಕೊಟ್ಟು ರಕ್ಷಿಸಿದ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳತ್ತ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಗದ ಸೋದರಿತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿ.

ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಹೆಣ್ಣು ದೈವದೊಳಗಿನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಈ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು

ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದುದರ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದರೆ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು, ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳನ್ನುಪುನಶ್ಚೇತನ ಗೊಳಿಸುವುದರ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪುನಶ್ಚೇತನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿನ ಈ ಹಂಬಲ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

೫

ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು

ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂವಹನಾ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ತಾನು ರೂಪಗೊಂಡ ಹಾಗೂ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಹಕವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಜರೂರಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆಯೆ? ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯು ಢಾಳಾಗಿದೆಯೆ? ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳೇನಾದರೂ ಇವೆಯಾ? ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ? ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆಯಾ? ಇಲ್ಲವೆ ಜಂಡರ್ ಸಮಾನತೆಯತ್ತ ಒಲವು ತೋರಿದೆಯಾ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ತುರ್ತಾಗಿ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಯ್ದ ಪಠ್ಯ (ಗದ್ಯ-ಪದ್ಯ)ಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾಗೂ ಗಾದೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ

ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಂಡರ್ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ–ಭಿನ್ನ ಪಾತ್ರಗಳ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯು ದೈವ, ತಾಯಿ, ಬಂಜೆ, ಮಗಳು, ಹೆಂಡತಿ, ಅತ್ತೆ, ಸೊಸೆ, ವಿಧವೆ, ಸೂಳೆ ಈ ಮೊದಲಾದ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಪುರುಷ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಆಕರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವೊಂದು ಪಠ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗಿವೆ. ಈ ಪುನಾರವರ್ತನೆ, ಪಠ್ಯಗಳ ಕೊರತೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಯ ಬೇರೆ, ಬೇರೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪಠ್ಯದ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆನಿಸಿತ್ತು.

ಹೆಣ್ಣು ದೈವ

ಮಾತೃದೈವಗಳ ಹುಟ್ಟಿನ ಕುರಿತು ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾದವುಗಳು: "ಮಾತೃದೇವತೆಯರ ಇತಿಹಾಸ ಆರಂಭವಾದುದು ಜಾನಪದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಳ್ಳಿ, ಮಾಗಣಿ, ಬೀಡು, ತಂಡಕ್ಕೂ ತನ್ನದೆ ಆದ ಮಾತೃದೇವತೆಯಿದ್ದು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಥೆಗಳು ಜನರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಜನವಸತಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನೆರವಾದ ಹೆಂಗಸು ತೀರಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ದೇವತೆಯೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಳಾಗುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಶೌರ್ಯದಿಂದ ಸಾಹಸದಿಂದ ಹಗೆಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದೊಡಿಸಿ ತಾನು ಸತ್ತವಳು, ತಂಡಗಳ ಕಾದಾಟದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೆಚ್ಚೆದೆಯಿಂದ ಜನರನ್ನು ಅಚ್ಚರಿಗೊಳಿಸಿದವಳು, ಕೆರೆಯ ಕೋಡಿ ನಿಲ್ಲಲು, ಹಳ್ಳಿಯ ಬಾವಿಗೆ ನೀರು ಬೀಳಲು ತನ್ನ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ನೀಗಿ ಕೊಂಡವಳು, ಕುಟುಂಬದ ಹಿತಕ್ಕೆ ಗೌರವಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವಂಥ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಹೋದವಳು. ಹೀಗೆ ಹೆಂಗಳೆಯರು ಜನರ ಜನಾಂಗದ ಕೃತಜ್ಞತೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿ ಅವರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ... ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನವರು ಅಂಥ ಅಸಾಧಾರಣ ಹೆಂಗಸಿನ ಸ್ಮಾರಕಕ್ಕೆ ಗುಡಿಯನ್ನೋ, ಮೂರ್ತಿಯನ್ನೋ ಮಾಡಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗೊತ್ತಾದ ದಿನ ಆಕೆಯ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಳೆಯೊಂದನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಸಾಹಸದಿಂದ ಅಸುವನ್ನು ತೊರೆದ ಹೆಂಗಸು ದಿಟವಾಗಿ ದೈವವೆಂದೂ, ಆಕೆಯ ದೇಹ ಮರೆಯಾದರೂ ಆಕೆಯ ಚೇತನ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಜನರ, ಜನಾಂಗದ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಮಾತೃದೇವತೆಯರ ಕಲ್ಪನೆಯ

ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿದೆ." (ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಎಸ್.ಕೆ. ೧೯೮೧. ಪು.೯೨). ಎಂತಹ ಸ್ತ್ರೀಯರು ದೈವಗಳಾಗಿರುವವರು ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ ಅವರ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳನ್ನು ಮೂರು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ೧. ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು. ೨. ಕೆರೆ, ಬಾವಿಗೆ ಬಲಿಯಾದವರು. ೩. ಶೀಲಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣತೆತ್ತವರು ಮತ್ತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದವರು, ಸತಿ ಹೋದವರು, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕ್ರೂರ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದವರು. ಈ ಮೂರು ವಿಂಗಡನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ನಿಷ್ಠವಾದುವುಗಳೇ? ಅವರನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆ? ಅವರು ದೇವತೆಗಳಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದು ಯಾಕೆ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರು? ಅದರ ಹಿಂದೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಳೇನಾದರೂ ಇವೆಯಾ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳ ಕುರಿತಿರುವ ಜನಪದ ಪುರಾಣ, ಕಥೆ, ಕಾವ್ಯ ಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು

ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳೆಂದರೆ ಚಾಮುಂಡಿ, ದುರ್ಗೆ, ಕಾಳಿಯರು. ಮಹಿಷಾಸುರನನ್ನು ಕೊಂದ ಚಾಮುಂಡಿಯ ಕತೆಯಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಪುರುಷರ ರುಂಡಮಾಲೆಯನ್ನು ಕೊರಳಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಕಾಳಿಯ ಚಿತ್ರವಾಗಿರಬಹುದು, ಇವುಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು, ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಕತೆಗಳು ಗಂಡಸರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ವಿನಾಶಕರನ್ನಾಗಿಯೂ, ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ, ಕಾಯುವ ನಾಯಕಿಯರನ್ನಾಗಿಯೂ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ದೈವಗಳು ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದದ್ದು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿ ಸಾಹಸಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾಗೂ ದುಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸರ್ವನಾಶಮಾಡಿ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ನೆಲೆಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ. ಸ್ವ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದ ಇವರುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಹರೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ರಾಜಕೀಯದಿಂದಾಗಿ ಚಾಮುಂಡಿ, ದುರ್ಗೆ, ಕಾಳಿಯರು ವಿಕಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವರು. ಇವರು ಗಂಡು ದೇವರುಗಳ ಸೂಳೆಯರಾಗಿ, ಅವರ ಆಜ್ಞೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ದಾಸಿಯರಾಗಿ, ಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಮುತ್ತೈದೆತನವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ದೈವಗಳಾಗಿ ತಿರುಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುವರು.

೨. ಕೆರ, ಬಾವಿಗೆ ಬಲಿಯಾದವರು

ಭಾಗೀರಥಿ, ಒಡ್ಡರಬೋಯಿ, ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ, ಬಂದಮ್ಮ ಮೊದಲಾದವರ ಕುರಿತಿರುವ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಕೆರೆಗಳಿಗೆ, ಬಾವಿಗಳಿಗೆ ನೀರು ಬರುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಕೆರೆಯ ಕೋಡಿಯನ್ನು ತಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬಲಿಯಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಗೌಡನು ಇಲ್ಲವೆ ಮುಖಂಡನು ಊರಿಗೆ ನಾಯಕನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನು. ಹೀಗಾಗಿ ತನ್ನ ಘನತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಊರ ಜನತೆಯ ರಕ್ಷಣೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಕೆರೆಯನ್ನೊ ಇಲ್ಲವೆ ಬಾವಿಯನ್ನೊ ಕಟ್ಟಿಸಲು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕೆರೆಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ಬಾವಿಗೆ ನೀರು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೈ ಹಾಕಿದ ಕೆಲಸ ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಊರ ಮುಖಂಡನು ಮರ್ಯಾದೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವನು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರ' ಕೇಳಿಸುವನು. ಸೊಸೆಯನ್ನೇ ಬಲಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರಕ್ಷಣೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಗೌಡನು ಇಲ್ಲವೆ ಮುಖಂಡನು ತನ್ನೂರಿನ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ನೀವು ಬಲಿಯಾಗಿರಿ ಎಂದು ಕೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಹುಸಿ ಘನತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುಕ್ಕಾಗಿ ಸೊಸೆಯಂದಿರನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಗೌಡ ಇಲ್ಲವೆ ಊರ ಮುಖಂಡನು ಕೆರೆ, ಬಾವಿ ಇಲ್ಲವೆ ಕೋಟೆ ಗೋಡೆ ಕಟ್ಟಿಸುವುದು, ಅಲ್ಲಿ ನೀರು ಬೀಳದಿದ್ದರೆ, ಗೋಡೆ ನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವುದು ಖಚಿತ. ಹೀಗೆ ಈ ಬಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಪೂರ್ವನಿಯೋಜಿತ ಯೋಜನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕೈ ಬಿಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆರೆ, ಬಾವಿ ಇಲ್ಲವೆ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿಸುವುದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದು ಈ ಎರಡೂ ಪೂರ್ವನಿಯೋಜಿತ ಯೋಜನೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಸೊಸೆಯ ಬಲಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು, ಅದನ್ನು ತಿಳಿದ ಆಕೆ ಅಸಹಾಯಕಳಾಗಿ ಕಣ್ಣೀರು ಕರೆಯುವುದು, ತೌರಿನವರು ಒಳಗೊಳಗೆ ತಳಮಳಗೊಳ್ಳುವುದು, ಕೊನೆಗೆ ಅವಳ ಬಲಿಕಾರ್ಯ ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳು ನಾಟಕೀಯವೆಂಬಂತೆ ನಡೆದುಹೋಗುತ್ತವೆ. 'ಕೊಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣು ಕುಲಕ್ಕೆ ಹೊರಗೆ' ಎನ್ನುವ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮದುವೆಯಾದ ತರುವಾಯ ತವರಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. 'ಮಗ ಸತ್ತರೆ ಮನೆ ಹಾಳು, ಸೊಸೆ ಸತ್ತರೆ ಸೋಬಾನ' ಎನ್ನುವ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಧೋರಣೆ ಹೊಂದಿದ ಗಂಡನ ಮನೆಯವರು ಸೊಸೆಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಕಾಣುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆ ಮತ್ತು ಕೊಟ್ಟ ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವ ಹೆಣ್ಣು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹುನ್ನಾರದಲ್ಲಿ ಸುಲಭದಲ್ಲಿ 'ಬಲಿ'ಗೆ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿರುವಳು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಿ, ಅದನ್ನು

'ಹಾರ'ಎಂದು ಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸಿದೆ. ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ನಾಯಕಿಯರನ್ನಾಗಿಸಿ, ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಹೊರ ಮತ್ತು ಒಳ ಆಕೃತಿಗಳು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬಲಿ ನೀಡಿದ ಹೆಣ್ಣು ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವಳ ಒಡನಾಟದ ನೆನಪುಗಳು ಕುಟುಂಬದವರನ್ನು ಕಾಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ 'ಸ್ತ್ರೀ ಹತ್ಯೆ ಮಹಾ ಪಾಪ'ಎಂದೇ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ನಂಬಿದೆ. ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಈ ನಂಬಿಕೆಯು 'ಸ್ತ್ರೀಹತ್ಯೆ' ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಈ ಹತ್ಯೆಯಿಂದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಸಮಾಜವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ಬಲಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡುವ ಮೊದಲೇ, ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಗುಡಿಕಟ್ಟಿಸಿ ಅವರನ್ನು ದೇವತೆಯನ್ನಾಗಿಸಿ ತಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವಳು ದೈವಿ ಪಟ್ಟಕ್ಕೇರಿದಳು ಎನ್ನುವದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಹುನ್ನಾರವಾಗಿದೆ.

೩. ಶಿಲಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ತರತ್ತವರು ಮತ್ತು ಪಾತಿವ್ರತ ಪರೀಕ್ಷೇಯನ್ನು ಗೆದ್ದವರು

ಶೀಲಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ಕಳೆದುಕೊಂಡವರು ಹಾಗೂ ಸತಿ ಹೋದವರು ಮಾಸ್ತಿಯರಾಗಿ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಆಚರಣೆ, ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. "ಮಾಸ್ತಮ್ಮ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳನ್ನು ಅವಳ ಗಂಡ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮೈದುನನು ಮುಂಗೈ ಹಿಡಿದು ಮಾತನಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಸಹಿಸದ ಆ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಸುತ್ತೂರು ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ...ಜಲಧಿಗೆರೆ ಮಾಸ್ತಿ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜಯ ನಗರದಲ್ಲಿದ್ದ ಜಲನಾಯಕನ ಪತ್ನಿ ಹರವಿಯಮ್ಮನ ಮೇಲೆ ರಾಜನು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜಲನಾಯ್ಕನು ಕುಟುಂಬ ಸಮೇತ ಊರುಬಿಟ್ಟು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಜದೂತರು ಅವರನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಬರಲು ಹರವಿಯಮ್ಮ, 'ನಾನು ಇನ್ನು ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕೂಡಲೇ ನನ್ನನ್ನು ಶಿರಚ್ಛೇದ ಮಾಡು' ಎಂದು ಪತಿಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಜಲನಾಯ್ಕನು ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಆಯುಧದಿಂದ ಶಿರಚ್ಛೇದ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಜಲನಾಯ್ಕನ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಅವಳು ಮಾಸ್ತಮ್ಮನಾದಳು" (ಶೇಠೆ ಬಿ.ಎಸ್. ೧೯೯೧. ಪು.೫೬–೫೭). 'ಎಣಮಗಳ ಯಾಕ್ಹಡದೆ ಎಣ್ಣ್ಯಾಗ ಬತ್ತಿ ಉರಿದಂಗ ಗಂಡಸರ ಕಣ್ಣಾಗ ಉರಿದೇವು' ಎಂದು ವೈಧವ್ಯದ ಶಾಪವನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾಗದೆ ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸುತ್ತಾ, ಗಂಡನ ಚಿತೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಧಗಧಗನೆ ದಹಿಸಿ ಹೋದ ಅದೆಷ್ಟೊ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಮಾಸ್ತೆವ್ವರಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರು.

ಯೋನಿ ಶುಚಿತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಶೀಲವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಕುಟುಂಬದ – ಮದುವೆಯಾಗದಿದ್ದರೆ ತಂದೆಯ, ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ತಂದೆ ಹಾಗೂ ಗಂಡನ ಮನೆತನದ – ಗೌರವವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪ್ರಾಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಾನವೇ ಮಿಗಿಲು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎರಡು ಕಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಗ್ರಹಿತ ನೂರಾರು ಸತಿ ಗೀತೆಗಳು ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮಾನ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಾಣ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಎರಡು ಆಯ್ಕೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಎದುರಾದಾಗ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಳು. ಶೀಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡವಳನ್ನು 'ನಾಯಿ ಮುಟ್ಟಿದ ಮಡಿಕೆ' ಎಂದೇ ಸಮಾಜ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯ ಅಪಮಾನದ ಬೇಗುದಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಯುದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬಾರಿ ಪ್ರಾಣ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಳಿಗೆ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಕಂಡಿರಬೇಕು. 'ಮಾನದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಾಣ' ಕಿತ್ತುಕೊಂಡ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಂಥವಳ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲನ್ನು ನೆಟ್ಟು ದೇವಿಯನ್ನಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮಾಸ್ತಿ ಕಲ್ಲುಗಳು ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತ, ಅವರಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು "ಮಾಸ್ತಿ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ 'ಮಾಸ್ತಿಯು ಒಂದು ಮಾತೃದೇವತೆ' ಎಂಬ ಆಶಯವು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಜನರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದೆ ಎಂದರೆ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿದ ಮಾತೃ ದೈವತ್ವದ ಫಲವತ್ತುತನವನ್ನು ನೀಡುವ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಜನರ ಆಚರಣಾ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಗೆ ನಡೆಯುವ ಪೂಜೆಗಳು, ಅವಳಿಗೆ ಹರಕೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮನೋಭಾವಗಳು ಇವನ್ನೆಲ್ಲಾ ನೋಡಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಶಕ್ತಿ ದೈವತವೇ" (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ. ೧೯೯೯. ಪು.೨೪೧). ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳ ದರ್ಪದಲ್ಲಿ ನಲುಗಿ, ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕಿನ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸುಟ್ಟು ಕರಕಲಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾಸ್ತಿ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳನ್ನು ಮಾತೃ ದೇವತೆಗಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ಗೌರವಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದೆ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣದ ತಂತ್ರವಿದೆ. ಬದುಕು ಅರಳುವ ಮುನ್ನವೇ ಪುರುಷ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ದೈವಗಳಾಗಿರುವರು. ಕೆರೆಗಾಗಿ, ಬಾವಿಗಾಗಿ, ಕೋಟೆಗಾಗಿ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಬಲಿಯಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಷ್ಟು ಕ್ರೂರವಾಗಿದೆಯೋ ಬಲಿಯಾಗುವ ಮುಂಚೆ ಅವರು ತೇದ ಬದುಕು ಅಷ್ಟೇ ಭಯಾನಕವಾಗಿದೆ.

ಮಾತೃದೈವ ಸಂಕಥನಗಳು: ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು

ಮಗನೊಡ್ಡಿದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದಂತಹ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಗಂಡನೊಡ್ಡಿದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಸಾದಂತಹ ಸಂಕಲಮ್ಮ, ಸೀತೆಯಂತವರ ಕುರಿತಿರುವ ಕಥೆಗಳು, ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಮಾದರಿಗಳಾಗುವಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾನಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕುರಿತಿರುವ ಕತೆಗಳು ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಪತ್ನಿ ಎನ್ನುವ ಈ ಎರಡು ಕವಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಜಮದಗ್ನಿಯ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಸದಾ ಗಂಡನ ಉರಿಗಣ್ಣಿನ ಭಯದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿಯೇ ಉಸಿರು ಹಿಡಿದು ಬದುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವಳು. ಜಮದಗ್ನಿಯು ರೇಣುಕೆಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕೊಡ ಮತ್ತು ಹಾವಿನ ಸಿಂಬೆ ಸದಾ ಕಾಲವೂ ಆಕೆಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಶಿವ ಪಾರ್ವತಿಯರ ಶೃಂಗಾರದಾಟವನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಆಸೆಪಡುತ್ತದೆ. ಆ ತಕ್ಷಣವೇ ಉಸುಕಿನ ಕೊಡ ಉದುರಿ, ಹಾವಿನ ಸಿಂಬೆ ಹರಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದ ಮಾನಸಿಕ ಚಾಂಚಲ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಳು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕೆ ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದ ಜಮದಗ್ನಿಯ ಅಣತಿಯಂತೆ ಕೊಲ್ಲಲು ಬಂದ ಮಗ ಪರಶುರಾಮನ ಕೊಡಲಿಗೆ ಕೊರಳು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತುಂಡರಿಸಿದ ಮಗನ ಕರುಣೆಯಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮರು ಜೀವದಾನ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಳು. ಗಂಡನ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರಳಾಗಲು ಹೋದಾಗಲೊಮ್ಮೆ ಶಾಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣವನ್ನು ನರಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಳೆದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ, ತಾಯಿಯಾಗಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸುಖವನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡನು ಮತ್ತು ಮಗನು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಲ್ಲೆಯಿಂದಾಗಿ ನಲುಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ.

ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಕನ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಪರಶುರಾಮನಿಗೆ ಜನ್ಮನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಆಡಲು ಹೋದ ಪರಶುರಾಮನು "ತಂದಿದ್ದರೆಷ್ಟು ಉರದೀಯ" ಎನ್ನುವ ಅಣಕದ ಮಾತಿನಿಂದ ನೊಂದು ಮನೆ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. "ತಂದೀಯ ತೋರ ನನಗೀಗ" ಎಂದು ತನ್ನ ತಾಯಿಯೊಂದಿಗೆ ಹಟ ಹಿಡಿಯುವನು. "ಅರಸಿನ ಹಚ್ಚಿಲ್ಲ ಸರಿಸಿ ನಾ ಕುಂತಿಲ್ಲ. ಬೆರಸಿ ನಾನವರ ನೆರೆದಿಲ್ಲ... ಅರಸರ ಗುರುತು ನನಗಿಲ್ಲ, ಗಂಧವ ಹಚ್ಚಿಲ್ಲ ಹೊಂದಿ ನಾ ಕುಂತಿಲ್ಲ, ಮಂದಿ ಮಾನವರು ನೆರೆದಿಲ್ಲ...ಗಂಡನ ಗುರುತು ನನಗಿಲ್ಲ" (ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್. ಸಂ. ೧೯೭೭, ಪು. ೩೫) ಎಂದು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಹೇಳುವಳು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಈ ಮಾತುಗಳು, ಆಕೆ ಮಾತೃವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳು

ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತವೆ. "ಗಂಡನು ಇಲ್ಲದಾಕಿ ಗಂಜಿಯ ಸೀರೆ ಯಾಕ, ಸಿರಸಂಗಿ ನಾಡ ಬಳಿಯಾಕ" (ಪು .೩೫) ಎಂದು ಮಗ ಪರಶುರಾಮ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಅಲಂಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವನು. ಅಸಹಾಯಕಳಾದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಬೇರೆ ದಾರಿ ಕಾಣದೆ "ಹಳ್ಳಕೆ ಹೋಗಿದ್ದೆ ಹಳಮುಳ್ಳ ತುಳಿದಿದ್ದೆ ಹಳ್ಳ ಸೋಕಿ ನಿನ್ನ ಹಡೆದಿದ್ದೆ" ಎನ್ನುವಂತಹ ಅಸಹಜ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಹೋಗುವಳು. ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸುಮ್ಮನಿರದ ಪರುಶುರಾಮ "ಹಳ್ಳದಾಗ ಇರುವ ಅಗಸಾನ ತೋರವ್ವ..." ಎಂದು ಹಟ ಹಿಡಿಯುವನು. ಮತ್ತೇನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ತೋಚದ ಆಕೆ "ನಿನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ಹುಲಿ ಕರಡಿ ತಿಂದು ಹಾಕಿವೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವಳು. ಈ ಉತ್ತರವು ಮಗ ಪರುಶುರಾಮನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತಡೆದೀತು ಎನ್ನುವ ದೂರದ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ನಿರಾಶೆ, ಹತಾಶೆ, ಅಪಮಾನಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ತಂದೆಯನ್ನು ತಿಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ ಹುಲಿಯ ರುಂಡವನ್ನು ತಂದು, ಅದರೆದುರಿಗೆ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಅವಳ ಬಳೆ ಒಡೆದು ಕುಂಕುಮ ಅಳಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಜರ್ಝರಿತಳಾದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ "ನಿನ್ನ ಶಬ್ದಬೇಡ ರಾಮಣ್ಣ" ಎಂದು ಮಗನನ್ನು ಸಾಪಳಿಸುವಳು.

ಸುಂಕಾಪುರ ಅವರು ಸಂಗ್ರಿಸಿದ ಜೋಗತಿ ಹಾಡು ಸಂಕಲದಲ್ಲಿರುವ "ಬಂಜೆಯ ಕಥನ" ಎನ್ನುವ ಕಥನ ಗೀತೆಯ ವಿವರ ಹೀಗಿದೆ. ಈ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನು 'ನನಗೆ ಗಂಡನಿಲ್ಲ, ನಿನಗೆ ತಂದೆಯಿಲ್ಲ' (ಪು.೪೩) ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದರೂ ಅದನ್ನೊಪ್ಪದ ಪರಶುರಾಮನು 'ಕೂರಿಕುಂಟಿಗೆ ಜೋಡಿ, ನಿನಗ್ಯಾರ ಜೋಡಿಲ್ಲ... ಜೋಡಿಲ್ದೆ ನನ್ನನ್ಯಾಂಗ ಹಡೆದವಳೆ...' (ಪು.೪೩) ಎಂದು ತನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹಟ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟು ಹಿಡಿದ ಮಗನಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯಂತೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ನಿನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ಹುಲಿ ತಿಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ತಂದೆಯನ್ನು ತಿಂದ ಹುಲಿಯನ್ನು ತೋರಿಸು ಎಂದು ಪರುಶುರಾಮ ಕೇಳಿದಾಗ, ದಿಕ್ಕು ತೋಚದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ "ಆ ಹುಲಿ ಸತ್ತಿದೆ" ಎನ್ನುವಳು. ಸತ್ತ ಹುಲಿಯ ಎಲುಬನ್ನು ತೋರಿಸಲು ತಾಯಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವನು. ಹುಲಿಯ ಎಲಬು ಸುಟ್ಟುಹೋಗಿದೆ, ಅದರ ಬೂದಿಯೂ ಸ್ವಾತಿಯ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಸವರಿಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಸಹನೆಯಿಂದಲೇ ಉತ್ತರಿಸುವಳು ಇದರಿಂದ ರೋಸಿಹೋದ ಪರುಶುರಾಮ ತಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ನೇರವಾಗಿ ದೈಹಿಕ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಸುವನು.

ಹಡದವ್ವ ಅಗಮಾಲಿ ಹಡದವ್ವ ದಿಗಮಾಲಿ
ದತ್ತೋಲಿ ರಂಡಿ ದಗಬಾಜಿ...
....
ಮೆಟ್ಟು ಮ್ಯಾಲ ಮೊಗ ನಾ ಸವರೇನೇ...
ಮುತ್ತಿನ ಸರಗ ಮುಂಗೈಗಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ...
ರಾದಾ ಬೀದಿಯಾಗೆ ಎಳೆದ ರಾಮಣ್ಣ....

....

ಯಾವ ಗುಡ್ಡಗಳು ಸೇರಲಯ್ಯಾ ರಗುರಾಮ?
ಯಾವ ವನಗಳು ಹೋಗಲಯ್ಯ ರಗುರಾಮ?
ಗುಡ್ಡವ ಹೊಕ್ಕಂದರ ಬಿಟ್ಟವರ ಮಗನಲ್ಲ.
ಹಿಂದಲ ಕೂದಲ ಹಿಂಗೈಗೆ ಸುತ್ತಾನೆ
ಹಿಂಗೈಗೆ ಸುತ್ತ್ಯಾನೆ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟ್ಯಾನೆ

....

ಬಾಯಿ ಬಂದಂಗ ಬೈದ ರಾಮಣ್ಣ... (ಪುಟ. ೪೭).

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮೇಲೆ ಪರುಶುರಾಮ ತೀವ್ರವಾದ ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಹಲ್ಲೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವನು. ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಪರಶುರಾಮನು ತಲೆ ಬಾಗುವನು. ಈ ಎರಡೂ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ ಹೇಳುವ ಮಾತೃವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಪಾಪದ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವಳು. ಪರಶುರಾಮ ಮಗನಾಗಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಗೋಳು ಹೊಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವನು. ಮಗನಾಗಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಗಂಡನಾಗಿರಬಹುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವರ್ತಿಸುವರು. ತಂದೆ ಯಾರೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ತವಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ತಾಯಿಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕುರಿತಿರುವ ಕಾಳಜಿ ಹಾಗೂ ಸಂದೇಹಗಳೇ ಪರುಶುರಾಮನಲ್ಲಿ ಢಾಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಶೀಲದ ಕುರಿತಿರುವ ಮಗನ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ದಾಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಷ್ಟು ಪರಶುರಾಮ ವಿಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸೀರೆ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಕೂದಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬೀದಿ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಎಳೆದಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮುಖಕ್ಕೆ ಚಪ್ಪಲಿಗಳನ್ನು ಸವರುವ ಮೂಲಕ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕುರಿತಿರುವ ಪುರುಷನ ಮನದಾಳದಲ್ಲಿನ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಪರಶುರಾಮನು ಹೊರ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃ ದೈವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಪರಶುರಾಮನು ವಿಕಾರವಾಗಿ ಹಿಂಸಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಯಿಯ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಸಿದ ಪರಶುರಾಮ ಕೊನೆಗೆ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ದೇವಿಯನ್ನಾಗಿ ಪೂಜಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ.

"ತಾಯಿ ಪಾದದ ಮ್ಯಾಲ ಬಿದ್ದ ರಾಮಣ್ಣ ರಗುರಾಮ

....

ಬಿರಿ ಬಿರಿ ಓಗ್ಯಾನೆ ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣ ಇಡಿದಾನೆ
ಗುಡ್ಡ ಏರ್ಯಾನ ಗುಡಿಯ ಕಟ್ಯಾನ ರಗುರಾಮ

ಶುಕ್ರವಾರ ಸೌಭಾಗ್ಯ ಮಂಗಳವಾರ ನಿನ ಭೋಗ್ಯ ಅಂಗಳಕು ಬಾರೆ ಜೈ ಜಗದಂಬಾ..." (ಪು. ೪೯).

ಎನ್ನುವ ಸಾಲುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುವುಗಳು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಪತ್ನಿತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲವೇ ಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಮಿಥ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಮೀಪವಾದುದಾಗಿರಬೇಕು. "ನನಗೆ ಗಂಡನಿಲ್ಲ, ನಿನಗೆ ತಂದೆಯಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುವ ಎಲ್ಲವ್ವನ ಮಾತುಗಳು ಮಾತೃವಂಶೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪರಶುರಾಮನನ್ನು "ಹಾದರಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದವನು", "ತಂದಿದ್ದರೆಷ್ಟು ಉರದೀಯ" ಎಂದು ಸಮಾಜವು ನಿಂದಿಸಿ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು, ಸ್ವತಃ ಪರುಶುರಾಮನೇ ತಾಯಿಗೆ "ನಿನಗೆ ಗಂಡನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬಳಿಯಾಕ, ಅರಿಶಿಣ ಶಾಲಾಕ, ಕುಂಕುಮ್ಯಾಕ" ಎಂದು ಕೇಳಿ ಅವಳ ಬಳೆ ಒಡೆದು, ಕುಂಕುಮ ತಗೆಯುವನು. ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಮತ್ತು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನವನ್ನೇ ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಗೀತೆಗಳು, ಆಕೆಯನ್ನು ದಾಂಪತ್ಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿವೆ.

ಗಂಡ ಹೆಂಡರನ ಬಿಡಿಸ್ಯಾಳ ।ಭಂಡಾಟ
ತಂಟೆಯನೆಲ್ಲ ಹರಿಸ್ಯಾಳ
....
ಗಂಡ ಹೆಂಡರ ಬಿಡಿಸಿ ಭಂಡಾರ ಚಿಲವ ಧರಿಸಿ
ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆದಿಶಕ್ತಿ ನೀನಾದೆಮ್ಮ (ಪು ೭೨-೪೯).

ಹೀಗೆ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಎನ್ನುವ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವಳು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆಕೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಎಟುಕದೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ತಂದೆ ಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ ಮಗನನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ; ಮಗನು ಕಿತ್ತೊಗೆದ ಗಂಧ, ಕುಂಕುಮ, ಬಳೆಗಳನ್ನು ವಾಪಸ್ಸು ಧರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಜೋಗತಿಯರಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ರಂಡಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಮತ್ತು ಮುತ್ತೈದೆ ಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳ ಕುರಿತಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಮಾತೃಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಪಿತೃಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪ್ರಬಲವಾದಾಗ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಗಂಡ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಆರಂಭದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳಿಗೆ ಗಂಡಂದಿರಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಮದುವೆ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿದ

ಕಥೆಗಳೇನಾದರೂ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಪಡೆದವುಗಳಾಗಿವೆ.

"ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ವಿಶ್ವಕೋಶಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಗಂಡು ದೇವರುಗಳು ಸು. ೫೦೦ರಷ್ಟು, ಹೆಣ್ಣು ದೇವರುಗಳು ೬೦೦ರಷ್ಟಿವೆ" (ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್.ಎಸ್. ೧೯೯೩, ಪು.೮೭) ಎನ್ನುವ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗದು. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತಿವೆ, ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳೇನಾದರೂ ಇವೆಯಾ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಜರೂರಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳನ್ನು ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು: ೧. ಸ್ತ್ರೀ ನಿಷ್ಠ ದೈವಗಳು ೨. ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ದೈವಗಳು.

ಕಾಳಿ, ದುರ್ಗಿ, ಚಾಮುಂಡಿಯಂತಹ ಸ್ತ್ರೀ ನಿಷ್ಠ ಮಹಿಳಾ ದೈವಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಮಾತೃದೈವಗಳೆಂದು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಹೆಣ್ಣು ದೇವತೆಗಳಂತೆ ಭೋಗ ಮತ್ತು ಉಪಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಈ ದೈವಗಳ ಸುತ್ತ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಮಿಥ್‌ಗಳೇ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಗಳ ಒಳ ಆಕೃತಿಗಳು ಎಷ್ಟೇ ತಿರುಚಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಈ ದೈವಗಳ ಹೊರ ಆಕೃತಿಗಳು ಎಲ್ಲಮ್ಮನಂತೆ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟದ ಕಥನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳು ಪುರುಷಶಾಹಿ ಒಲವು-ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ರಾಜಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಅದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಲೆ ದೈವಿರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡು, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸುವರು. ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ನೆಪವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಶಾಹಿ, ರಾಜಶಾಹಿ, ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಜೀವಂತ ಸಮಾಧಿ ಮಾಡಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ದೈವಿಪಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಿ, ಅವರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು.

ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಮುಖವಾಡದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರು. ತಾಯಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ತ್ಯಾಗಿ, ರಕ್ಷಕಿ, ದಾದಿ

ಮೊದಲಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಯ್ತನದ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಡುವ ದೈವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳನ್ನು ಶಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಹೆಣ್ಣು ದೈವ ಪುರುಷರಿಂದ ಯಾವ ಬಗೆಯ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು, ಈ ದೈವಗಳು ಅನುಭವಿಸಿದ ನೋವು, ಅಪಮಾನಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದ್ದು? ಪುರುಷ ವಿಕೃತಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಅಸಹಜ ಸಾವನ್ನಪ್ಪಿದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಏಕೆ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರಿದೆ.

ಒಂದು ಮಾತಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎಸಗಿದ ಕ್ರೂರ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೇ ದೈವಗಳಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳ ದಾಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಹೆಣಗಾಡಿದಳು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದುರ್ಬಲಳನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಮೊದಲೇ ಶಕ್ತಿಹರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು, ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಹೀನರನ್ನಾಗಿಸಿ ತಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಅವರನ್ನು ಹರಕೆಯ ಕುರಿಗಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬಹುಪಾಲು ಹೆಣ್ಣುದೈವಗಳ ಹಿಂದೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಡೆಸಿದ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿತದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಕೈಗಳು ಧರ್ಮದ ಕೈಗಳಾಗಿ, ಅಸಾಹಕತೆಯಿಂದ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ದೇವಿಯರಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣದ ನೆಪದಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಿದವರ ಹಿಂಸೆಗಳು ದಾಖಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬರ್ಬರ ಹಿಂಸೆಗೊಳಗಾದವಳು ಬದುಕುವ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ, ಅವಳೆದುರಿಸಿದ ಅಪಮಾನ, ಅತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ತಲ್ಲಣಗಳು ತಣ್ಣಗೆ ಕರಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಾಮೂಹಿಕ ಹಿತದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸತಿ ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರಬಹುದು, ಕೆರೆ, ಬಾವಿ, ಕೋಟೆಗಳಿಗಾಗಿ ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರಬಹುದು, ಬಲಿಯಾಗುವ ಹೆಣ್ಣು ಯಾವ ಆತಂಕ, ಆಘಾತ ಹಾಗೂ ತಳಮಳ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೋ, ಆ ಆತಂಕ ಆ ಆಘಾತಗಳನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಎದುರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಲಿಯಾಗುವವರ ಕುರಿತು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ತೋರಿಸುತ್ತಲೇ, ಬಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಭಾವಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಈ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳು ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಜೃಂಭಣೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ

ಮುಖವಾಡದಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟವರು ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. "ಭೌತಿಕ ಘಟನೆಯನ್ನು ಆದಿ ಭೌತಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಾಗ ಹಿಂಸೆಯಂಥ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವು ತನ್ನ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಮಹಾಪವಿತ್ರ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುವ ಇಂಥ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವು" (ಮುರಾರಿ ಬಲ್ಲಾಳ ನಿ. ೨೦೦೧, ಪು. ೩೧೬) ಭಯಾನಕವಾದದ್ದು.

ತಾಯಿ – ಬಂಜೆ

ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿದುದಾಗಿದೆ. ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಸಂತಾನಕ್ಕೆ ತಾನೇ ತಂದೆ ಎಂದು ನಿಖರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದಾಗಿದೆ. 'ಸ್ಥಿರಾಸ್ತಿ' ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದೆ. ತಾನು ಮಾಡಿದ ಆಸ್ತಿಯು ತನ್ನವರಿಗೆ ಸೇರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಹಂಬಲವು ವಿವಾಹ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರ ಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದಂತೆ ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಾಯಂದಿರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆರಲಾರದವಳು ಬಂಜೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಳು; ಅನುತ್ಪಾದಕ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಳು. ಜೋಗತಿ, ಬಸವಿ, ಪಾತರದವರು ವೈವಾಹಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಬಂಜೆತನವು ಶಾಪವಾಗಿ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಊಹೆ. ಈ ಕುರಿತು ಸೂಳೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀಯು ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಜೈವಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಮಾನದಂಡವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜೈವಿಕಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಾಮಾಜೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದುವರೆಗಿನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಮತ್ತು ಬಂಜೆತನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

'ಫಲವುಳ್ಳ ಮರ ಕಾಯಿ ಬಿಡುತ್ತೆ, ಗಂಡುಳ್ಳ ಗರತಿ ಮಕ್ಕಳು ಪಡೀತಾಳೆ' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಗಂಡುಳ್ಳ ಗರತಿ ಮಕ್ಕಳು ಪಡೀತಾಳೆ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಲವರೊಂದಿಗೆ ದೈಹಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ

ಸ್ತ್ರೀಯು ತಾಯಿಯಾಗುವ ದೈಹಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಳು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಅಂತಹ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ರಸ್ತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಜನ ತಿರುಗಾಡೋ ಜಾಗದಾಗ ಬೆಳೆ ಬರಾಕಿಲ್ಲ. ನೂರಾರು ಗಂಡಸರಿಗೆ ಸೆರಗು ಹಾಸೋ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಮಕ್ಕಳು ಆಗಾಕಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಗಾದೆ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳು ಹಾಗೂ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಟ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮಹಿಳೆ ವಿವಾಹ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವಿವಾಹದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಈ ಮಾತುಗಳು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ತಾಯಿಯಾಗದೆ ಹೋದರೆ ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದೊಂದಿಗೆ 'ಜಾರಿಣಿ'ಯ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಸಿದವರೊಡನೆ ಕೂಡಲು ಅವಳಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಕಾಶಗಳು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಮಹಿಳೆಯ ಶೀಲವನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

'ಬಂಜೆ' ಎನ್ನುವ ಪದವು ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೊರತೆಯನ್ನಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅಪರಿಪೂರ್ಣ ಜೀವಿಯನ್ನಾಗಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷನನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು 'ಬಂಜೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದಂತೆ ಫಲವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಪುರುಷನನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಏಕ ಪಕ್ಷೀಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆಯೇ ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಜರೂರಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ನನ್ನ ತಾಯಿ ಹೇಳಿದ ಪಾಂಡುವಿನ ಕಥೆಯನ್ನು ಆಕರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವೆ. ಆ ಕಥೆಯ ಸಾರಾಂಶ ಹೀಗಿದೆ: "ಪಾಂಡು ಚಿಕ್ಕವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭೋಗಾಸಕ್ತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದನು. ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ದಾಸಿಯರೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಾವಿರಾರು ಸೂಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನು. ಈ ಬಗೆಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರದಿಂದಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡನು. ಕುಂತಿ, ಮಾದ್ರಿಯರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪಾಂಡುವಿನಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಶಕ್ತಿ ಹರಣವಾಗಿತ್ತು. ಮಹಾರಾಜನಾದ ಆತನಿಗೆ, ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಪುರುಷತ್ವದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೂ ಕಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತನು ಕುಲೀನ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವೀರ ಪುರುಷ, ಜೊತೆಗೆ ಪಟ್ಟದರಸ ಬೇರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುಂತಿ, ಮಾದ್ರಿಯರೊಂದಿಗೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹೆಂಡತಿಯರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು

ಪಡೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಋಷಿಗಳೊಂದಿಗೆ ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ಕಟಗೊಂಡ ಕಾಮದಾಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಮಾದ್ರಿಯನ್ನು ಕೂಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಸೋತು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹೆಂಡತಿಯರಿಗೆ ಮುಖ ತೋರಿಸಲು ನಾಚಿದ ಪಾಂಡು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡುವಿನ ಕುರಿತು ಬೇರೆಯದೆ ಕಥೆ ಇದೆ. ಅದು ಪಾಂಡುವಿನಲ್ಲಿನ ಲೈಂಗಿಕ ನಿರ್ವಿಣ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪಾಂಡುವಿಗೆ 'ಹೆಂಡತಿಯೊಡನೆ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಮರಣಹೊಂದು' ಎನ್ನುವ ಋಷಿಯೊಬ್ಬನ ಶಾಪವಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಪಾಂಡು ಮರಣ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಿದೆ. ಆದರೂ, ಈ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಾಂಡುವಿನಂತಹ ಕಥೆಗಳು, ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಪಾಂಡುವಿನಂತಹ ಕಥೆಗಳು ಪುರುಷರು ಪತ್ನಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಏಕಪತ್ನಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಕಥೆಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪುರುಷರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರುಷರಿಗೂ ಪತ್ನಿವ್ರತ ಮತ್ತು ಶೀಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. 'ಗಂಡುಳ್ಳ ಗರತಿ ಮಕ್ಕಳ ಪಡಿತಾಳೆ' ಎನ್ನುವ ಲೋಕೋಕ್ತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಪತ್ನೀವ್ರತಾ ಗಂಡಸು ಮಕ್ಕಳು ಪಡಿತಾನೆ' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು 'ತಾಯ್ತನ'ವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ತಾಯ್ತನದ ಕುರಿತ ಕಥೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಎಳೆಯ ಮಗನಿಗಾಗಿ ವೈಧವ್ಯದ ಅಪಮಾನವನ್ನು ನುಂಗಿಕೊಂಡು ಬದುಕಿದ ತಾಯಿಯು, ಮಗ ವಯಸ್ಕನಾದ ಮೇಲೆ ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಸೊಸೆಗೆ ಅತ್ತೆಯನ್ನು ಕಂಡರಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡನಿಗೆ 'ನಿನ್ನ ತಾಯಿಯ ಹೃದಯವನ್ನು ನನ್ನ ಬಸಿರು ಬಯಸುತ್ತಿದೆ. ನೀನು ಅದನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ತನಕ ನನಗೆ ಊಟ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದನ್ನು ನಂಬಿದ ಆತನು ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ಆಕೆಯ ಎದೆ ಸೀಳಿ ಹೃದಯವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಂಡತಿಗೆ ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಸರದಿಂದ ಹೋಗುವಾಗ ಕಲ್ಲಿಗೆ ಎಡವುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆತನ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ತಾಯಿ ಹೃದಯವು 'ಪೆಟ್ಟಾಯಿತೆ ಕಂದಾ' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತದೆ"

ಹೀಗೆ ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ತಾಯಿಯನ್ನು ತ್ಯಾಗದ ಪುತ್ಥಳಿಯಾಗಿ, ಕಷ್ಟ ಸಹಿಷ್ಣುವಾಗಿ ಕರುಣೆಯ ಸಾಗರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಮಗನಿಂದಲೇ ಕೊಲೆಯಾಗಲ್ಪಟ್ಟ ತಾಯಿಯ ಆತ್ಮವು, ಅದೇ ಮಗನಿಗಾಗಿ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ತಾಯಂದಿರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ತಾಯಂದಿರು ಸಾಮಾಜಿಕ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಾಯಿ ಮಗನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜೆಂಡರ್ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಗನಿಗಿಂತ ತಾಯಿಗೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನವಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತಾಯಿಯ ಸ್ಥಾನವು ಮೇಲ್‌ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಮಗನ ಸ್ಥಾನವೇ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸಮಾಜವು ತಾಯ್ತನಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ದೈವಿ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಅಪಮಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಪರಶುರಾಮ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಇವರುಗಳು ತಮ್ಮ ತಾಯಂದಿರ ಶೀಲವನ್ನು ಸಂಶಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಾಯಂದಿರಿಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೀಡುವರು. ಅನೇಕ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನೊಡ್ಡಿ ತಾಯಂದಿರನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವರು. ತಾಯಂದಿರ ಶೀಲದ ಕುರಿತು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿ ಅವರನ್ನು ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವರು. ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ತಾಯಂದಿರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ದಾಸಿಯರಂತೆಯೇ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. 'ತಾಯಿ'ಯ ಈ ಆಧೀನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆಕೆ ಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಮರ್ಥಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮಗನು ತಾಯಿಗಿಂತ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯನಾದರೂ ಆತ ಮಗನಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಗಂಡಾ'ಗಿಯೇ ಜನ್ಮ ನೀಡಿದವಳ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುವನು. ಹಾಗಾಗಿಯ್ಯೆ ಮಗನು ತಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಸಲು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಪರವಾನಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ತಾಯಂದಿರ ಮೇಲೆ ದರ್ಪದಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲಮ್ಮನು ಮಗ ಪರುಶುರಾಮನ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ 'ಹುಟ್ಟ ಬಂಜ್ಯಾಗಿ ನಾನಿರಲಿಲ್ಲ ರಗುರಾಮ' (ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್. ೧೯೭೭, ಪು. ೪೮) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಈ ಮಾತು ತಾಯ್ತನವು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಹಜ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಬಯಸುವುದು 'ಬಂಜೆ' ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಪದ ಭಯದಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬಂಜೆತನವೇ ಅಪ್ಯಾಯಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವವರು ಗಂಡನಿಂದ ಪರಿತ್ಯಕ್ತರಾದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಧವೆಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಬದುಕಿರುವವರೆಗೂ ತಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತು ವ್ಯಂಗ್ಯ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಇಲ್ಲವೆ ನೆರೆಹೊರೆಯವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ವಿಧವೆ ಅಥವಾ ಗಂಡನಿಂದ ಪರಿತ್ಯಕ್ತಳಾದವಳ ಶೀಲವನ್ನು ಸಂಶಯಿಸುವ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳೆಂದರೆ ತಂದೆ, ತಮ್ಮ ಇಲ್ಲವೇ ಆಕೆಯ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು. ಅಕ್ಕ, ತಂಗಿ, ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಅವಳ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಗಂಡ ಬಿಟ್ಟವಳ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಧವೆಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಸಂಶಯಿಸಿ, ಅವರಿಗೆ ಭೀಕರ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನೊಡ್ಡಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುವುದು ಅತಿ ವಿರಳ. ಅಥವಾ ಅಂಥ ನಿದರ್ಶನಗಳು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನಂಥಹ ತಾಯಂದಿರು ಮಗನ ಕಾಟ ತಾಳಲಾರದೆ ಬಂಜೆತನಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ತಾಯ್ತನದ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಗಂಡನಿಂದ ಪರಿತ್ಯಕ್ತರಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ತಾಯ್ತನವು ಶಾಪವಾಗಿ ಕಾಡಿದೆ. ಗಂಡನಿದ್ದು, ಆತನ ಜೊತೆ ಬಾಳುವ ಮಹಿಳೆಗೆ ತಾಯ್ತನವು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ನೀಡಿ, ಭದ್ರತೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನೆ ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಗಂಡಿಗೆ ಮರು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸಮಾಜವು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಟ-ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮೊರೆಹೋಗುತ್ತಾರೆ, ಅನ್ಯಪುರುಷರನ್ನು ಕೂಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಭಂಜಿಸಿದವರು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅರ್ಥೈಸಿರುವರು. ಸಂಕವ್ವೇ ಮಾದಯ್ಯನನ್ನು ಕೂಡಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರಚನಗೊಳಿಸಿದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದುವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿವೆ. "ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮುಕ್ತತೆಗೆ ಹಾತೊರೆದರೆ ಗಂಡು ಕಟ್ಟು ಪಾಡಿನ ಬೇಲಿಯನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಇದು ಅವಸ್ಥಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಬೇಕು ಬೇಡುಗಳ ಸಂಘರ್ಷ, ಆಸೆ ಅದುಮಿಕೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತತೆ ಹಾಗೂ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವೆಂಬ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ... ಇಡಿ ಸಂದರ್ಭ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವಾದ ಶೀಲವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಮೀರುವ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ" (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ:ಚಿ. ೧೯೮೫, ಪು.೬೦-೬೩) ಎಂದು ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ಹೇಳಿದರೆ, ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು. "ಸಂಕಮ್ಮನ ತುಡಿತವನ್ನು ಸತೀತ್ವದ ಭಂಗವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಂಕಮ್ಮ ಮಾದಯ್ಯರ ವಿವಾಹೇತರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೈತಿಕವಾಗಿ

ಕಂಡಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ತಳಮಳವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಕಮ್ಮ ಮಾದಯ್ಯನನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ದೊರೆಯುವುದು, ಗಂಡ ನೀಲಯ್ಯನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುವುದು, ನೀಲಯ್ಯ ಶೀಲದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನು ಅದೇ ಎದೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಗೆಲ್ಲುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಸ್ಥಾಪಿತ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಹಾದರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮರುರಚಿಸುತ್ತದೆ" (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. ೧೯೯೭.ಪು. ೧೨೬). ಸಂಕವ್ವೆಯಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾದ ಜರೂರಿದೆ, ನಿಜಕ್ಕೂ ಅವರುಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹಾಕಿದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರೇಖೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ದಾಟಿದ್ದಾರೆಯೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದ್ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯು ಇವರನ್ನು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮುರಿಯುಂತೆ ಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ ಅವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದ 'ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವ'ರನ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಂಕವ್ವೆಯ ಕಥನ ಭಾಗವನ್ನು ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವೆ. ಈ ಕಥನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಂಕವ್ವೆ, ಗಂಡ ನೀಲೆಗೌಡನು ಹೆಜ್ಜೇನು ಮಲೆಗೆ ಹೋಗುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಆತನಿಗೆ ಬಂಜೆತನದಿಂದಾಗಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಾನೆದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು, ಕೊಂಕು ನುಡಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ನೀಲೆಗೌಡನು ಹೆಜ್ಜೇನು ಮಲೆಗೆ ತೆರಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಾಗ ಆತನು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಗಾಢವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾನೆ: ೧. ತನಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿರುವ ಸಂಗತಿ ೨. ತಾನು ಕೂಡು ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಸಿಡಿದು ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿ ಒಂಟಿಯಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಭಾಷೆ ನೀಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ "ನಾನು ಪತಿಗೆ ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ನನ್ನ ಪತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮ ಏನಾಗುತ್ತದೆ, ಯಜಮಾನ ನಾನು ಖಂಡಿತವಾಗ್ಲು ಭಾಷೆ ಕೊಡೊದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಸಂಕವ್ವೆ ಹಠ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡನು ಏನೆಲ್ಲಾ ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೀಡಿದರೂ, ಸಂಕೆವ್ವೆ ತನ್ನ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನೀಲೆಗೌಡನು ಸಂಕವ್ವೆಗೆ ಪತಿವ್ರತಾ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಭಾಗವು (ಪು.೧೪೮-೧೭೮) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ೧. ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನೇ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ನೀಲೆಗೌಡನ ಹಠ ೨. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲೊಪ್ಪದ ಸಂಕವ್ವೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನದ ಬಯಕೆಯು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವುದು.

ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಅವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿತವಾದ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಂಕವ್ವೆಯು "ಬಂಜೆ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟುದೇ ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ನನ್ನ ಸತ್ಯವೇ ಹುಸಿಯಾದಂಗಾಯ್ತು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಂಕವ್ವೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಭಾಷೆ ನೀಡಿದರೆ ಅವಳ ಯಾವ ಸತ್ಯ ಹುಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಅವಳೇಕೆ ಈ

ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದಳು ಎನ್ನುವುದುನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಜೀವಿತಾವಧಿಯವರೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನೀಲೆಗೌಡನು ಹೆಂಡತಿಗೆ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಲು ಬಯಸಿದ ಸಂಕವ್ವೆ 'ಗರತಿಭಾಷೆ'ಯನ್ನು ಕೊಡಲು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮಾದಯ್ಯನು ಸಂಕವ್ವೆಯಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಭಾಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾದಯ್ಯ, ಸಂಕವ್ವೆಯನ್ನು ನೀಲೆಗೌಡನು ಹಾಕಿದ ಮಾಯಾ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ, ಅವಳಿಗೆ ಸಿರಿ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕರುಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಮಾದಯ್ಯ ಸಂಕವ್ವೆಯ ಮುಖ ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಂಕವ್ವೆ ಮಾದಯ್ಯನ ಎದುರಿಗೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಳು ಹೊರ ಬರದಾದಾಗ ಮಾದಯ್ಯನು 'ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ಮರಿ ಇದ್ದಾರ' ಎಂದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಕ್ಕಳು ಎಂದ ತಕ್ಷಣವೇ 'ಸಂಕವ್ವೆ ದಡಾರನೆ ಭೂಮ್ಗಿಳಿದ್ ಬುಟ್ಟಳು...ನಾನು ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಬಂಜೆ ಅಂದಳು' (ಪು ೧೨೧) ಅವಳ ದುಃಖವನ್ನು ದುಪ್ಪಟ್ಟುಗೊಳಿಸಲು ಅವಳ ಬಂಜೆತನವನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾದಯ್ಯನ ವ್ಯಂಗ ನುಡಿಗಳು ಅವಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಘಾಸಿಗೊಳಿಸಿದವೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟು ಬಂಜೆ ಎಂದು ಹಂಗಿಸಿ, ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸಿದವನ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕರುಣಿಸಲು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಬಂಜೆತನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಗೊಳಿಸಿದರೆ, ಮಾದಯ್ಯನ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬರುವವರಿಗೆ ಅರವಟ್ಟಿಗೆ ಸೇವೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವಂತಹ ನೂರಾರು ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ; ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾದಯ್ಯನು ಸುಪ್ರೀತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ "ಜೋಡಿ ಮಕ್ಕಳು ಕೊಟ್ಟರೆ ನಿಮ್ಮ ಮುತ್ತಿನ ಜೋಳಿಗೆಗೆ ದಾನ ನೀಡುವೇನೊ' (ಪು ೨೫೨) ಎಂದಾಗ ಸಂತಾನ ಭಾಗ್ಯ ಕರುಣಿಸಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕವ್ವೆಗೆ ಗಂಡನಿಂದ ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೆನಿಸಿರಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನೀಲೆಗೌಡ ಬರುವುದರೊಳಗಾಗಿ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ನೀಡುವಂತೆ ಮಾದಯ್ಯನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಂಜೆತನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಪದೆದುರು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವು ಧೂಳಿಪಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದಯ್ಯನೇ ಆಕೆಯ ಗಂಡನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತಾನಾದರೂ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ವ್ಯವಧಾನ ಅವಳಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಮಾದಯ್ಯನಿಂದಲೇ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡೆ ಎಂದು ಇರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂದಿನ ಬದುಕು ತಾನುತ್ತರಿಸಿದಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವಳಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆದರೂ ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದಷ್ಟು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮುರಿದದ್ದು ಅವಳಿಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು

ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನೀಡು ಎಂದು ಅವಸರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಾದಯ್ಯನು ತಾನು ಕೊಡುವ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಹಕ್ಕನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸಂಕವ್ವೆಗೆ ಪಿಂಡ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಂಕವ್ವೆಗೆ ಮಾದಯ್ಯನ ಮೇಲೆ ಅನುರಾಗ ಉಂಟಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಗಂಡ ನೀಲೆಗೌಡನ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಅಗಲಿಕೆಯು ಆಕೆಗೆ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ಕಟ ಕಾಮದಿಂದಾಗಿ ಮಾದಯ್ಯನನ್ನು ಸಂಕವ್ವೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಗಂಡನು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಚಿತ್ರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನೋ ಅದನ್ನು ಮುರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರತೀಕಾರದ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ಮಾದಯ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಜೆ ಶಾಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವೇ ಮಾದಯ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವಳು ಹುಟ್ಟುವ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಸಂತಾನಾಪೇಕ್ಷೆ ಅವಳೊಳಗಿನ ತುಡಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸಂಕವ್ವೆ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಕವ್ವೆ ಮಾದಯ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಿದ್ದನ್ನು ಸತೀತ್ವದ ಭಂಜನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ತಾಯ್ತನದ ತುಡಿತವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ಅನ್ಯ ಪುರುಷನನ್ನು ಕೂಡಿದಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದಿಂದ ಬೇಸತ್ತು, ಅದರಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಲು ನಡೆಸಿದ ಅವಳ ಹೋರಾಟವನ್ನು, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ತಾಯ್ತನದ ಹಂಬಲದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕವ್ವೆಯ ಎದುರಿಗಿದ್ದುದು ಎರಡು ಆಯ್ಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ ೧: ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪ ಎದುರಿಸುವುದು. ೨. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಬಂಜೆತನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಅವಳು ಬದ್ಧಳಾಗಿದ್ದರೆ ಸಂತಾನಾಪೇಕ್ಷೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ನೀಲೆಗೌಡನು ತರುವ ಸವತಿಯೊಂದಿಗೆ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅವಳೇ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಜೆಯಾದವರಿಗೆ ಕುಟುಂಬದವರಿಂದಾಗಲಿ, ಸಮಾಜದವರಿಂದಾಗಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಬೆಂಬಲವು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎರಡನೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡರೆ ಬಂಜೆತನದಿಂದಾಗಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪಮಾನಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕವ್ವೆ ಅನ್ಯಪುರುಷನನ್ನು ಕೂಡಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದ ಸಂಗತಿ ಆಕೆಗೆ, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನೀಡಿದ ಮಾದಯ್ಯನಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಗಂಡನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳು ತನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ತನ್ನ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದವರ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಹರಾಜಿಗಿಟ್ಟಂತೆ

ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕವ್ವೆ ಪತಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಆಕೆಯ ಗಂಡ ಅವಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಕಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಮುರಿಯುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಸಂಕವ್ವೆಗೆ ಕಂಡಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಗಂಡನು ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಸಾಧುವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ತವರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಶ್ರಯ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮುರಿದ ಹೆಣ್ಣು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಯಪಕ್ಷ ಬಂಜೆತನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪಮಾನಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಂಕವ್ವೆ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎರಡನೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಸಂಕವ್ವೆಯದು ಜಾಣ ಆಯ್ಕೆ. ಬಂಜೆತನದಿಂದ ವಿಮೋಚನೆ ಪಡೆಯುವುದು ಅವಳ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತೆ ಹೊರತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವೋತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಗಂಡನಿಗೆ ತೆತ್ತಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಹೆತ್ತಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಗಂಡನಿಗೆ ತೆತ್ತಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಆತನ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ 'ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಹೆತ್ತಲ್ಲದೆ ಬುದ್ದಿಯಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಜನನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ತಾಯ್ತನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಪ್ರಜನನ ಶಕ್ತಿಯು ಉಪಭೋಗದ ಸರಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿದೆ.

ಬಹುಪಾಲು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತಾಯಿಯನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಮಗ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು 'ಮಾತೆ' ಎಂದೇ ಗುರುತಿದೆ; ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಭೌತಿಕವಾಗಿಯೇನೊ ಶ್ರಮಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ತಾಯಿಯಾದರೆ ಸಾಕು. ಸ್ತ್ರೀ ಫಲವಂತಿಕೆಗೆ ಕಾಲಿಟ್ಟ ಮೇಲೆ ತಾಯಿಯಾಗುವಳು. ಇದೊಂದು ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತಾಯಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಹರೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ವೇದಿಕೆ, ಅವಕಾಶಗಳು ದೊರೆಯಬೇಕು. 'ಗೃಹ'ದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಪುರುಷ

ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತ ಅವಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ.

ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವದ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಂಜೆಯರು ತಾಯಿಯಾದ ಸವತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸವತಿಯ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅಸೂಯೆಯಿಂದ ಕೊಲ್ಲುವರು. ಹೀಗೆ ಬಂಜೆ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳನ್ನಾಗಿ, ಕ್ರೂರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಅಸೂಯೆ ಸ್ವಭಾವದರನ್ನಾಗಿ, ಜೀವಭಕ್ಷಕರನ್ನಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೀವ ಸಂರಕ್ಷಕಿಯರು, ತ್ಯಾಗಿಗಳು, ಜೀವ ಪ್ರೀತಿಯುಳ್ಳವರು, ಕರುಣಾಮಯಿಗಳು, ಸೃಜನಶೀಲರು ಹಾಗೂ ಕ್ಷಮಾ ಗುಣದವರೆಂದು ತಾಯಂದಿರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಾಯ್ತನ ಮತ್ತು ಬಂಜೆತನ ಇವೆರಡು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪ ಪಡೆದವುಗಳು. ತಾಯ್ತನವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಬಂಜೆತನವು ಕನಿಷ್ಠ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಮಹಿಳೆ ತಾಯ್ತನಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಮಗಳು

ಮಾತ್ಗಂಟಿ ಮಗಳಲ್ಲ, ತಾಟ್ಗಿತ್ತಿ ಸೊಸೆಯಲ್ಲ
ದೂಪರದ ಚೆಕ್ಕೆ ಒಲೆಗಲ್ಲ । ತವರಿಗೆ
ಮಾತು ತಂದವಳು ಮಗಳಲ್ಲ
ಅತ್ತೆಯ ಮನೆಯಾಗ ತೊತ್ತಾಗಿ ಇರಬೇಕ
ಹೊತ್ತಾಗಿ ನೀಡಿದರ ಉಣಬೇಕ । ಮಗಳೆ
ಉತ್ತಮರ ಮಗಳೆಂದು ಕರಿಬೇಕ
ತಾವರಿಯ ಗಿಡಹುಟ್ಟಿ ದೇವರಿಗಿ ನೆರಳಾಗಿ
ನಾ ಹುಟ್ಟಿ ಮನಿಗಿ ಎರವಾದೆ । ನನ್ನ ತಮ್ಮ
ತಾ ಹುಟ್ಟಿ ಮನಿಗಿ ಧನಿಯಾದ

ಈ ಮೇಲಿನ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಮಗ-ಮಗಳಿಗಿರುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬವು ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ. ಮಗು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿಯೇ. ಕುಟುಂಬಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸ್ವರೂಪ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಜೈವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹಂಚುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಎಂದಿದ್ದರೂ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವವರೆ ಎನ್ನುವ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧರಿತ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುವ ಸ್ತ್ರೀ, ತವರಿನಲ್ಲಿಯೇ

'ಅನ್ಯ'ಳಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಳು.'ಅತಿಥಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಚರಿಸಲ್ಪಡುವಳು. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳನ್ನು ಕಾಣುವ ರೀತಿ, ಬೆಳೆಸುವ ಬಗೆ ಆಕೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಭದ್ರತೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಯುವ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವೂ ಕುಂಠಿತಗೊಳುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಭರವಸೆಗಳನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಹೆಣ್ಣು ಮಗು ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಏನು ಬಯಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರು ಗಮನಹರಿಸುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಅವಳು ಬೆಳೆದಂತೆ ಆಟ-ಪಾಠ; ನೋಟ – ತಿರುಗಾಟದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಹೇರಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿದಾಗಿನಿಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ, ನಿಷೇಧಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಬೆಳೆಯುವ ಹೆಣ್ಣು ಸದಾ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ; ಆಕೆಯ ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು, ಅವಳ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಉಪಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರು ಗಂಡು ಮಗುವಿನ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವರು. ಮನೆ ಮಗನಿಗೆ ತಾನು ತನ್ನ ಅಕ್ಕ, ತಂಗಿಯರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದವನು ಹಾಗೂ ಮುಖ್ಯವಾದವನು ಎನ್ನುವ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪೋಷಿಸುತ್ತವೆ. ಮಗನಿಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತು ತನ್ನದು, ಆಸ್ತಿ ತನಗೇ ಸೇರಿದ್ದು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೆತ್ತ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳು ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಇತರ ಸದಸ್ಯರು ಬೆಳೆಸುವರು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳು ಮಗಳಿಗೆ ಮನೆಗೆಲಸ ಹಾಗೂ ಹಿರಿಯರ ಸೇವೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು, ಹಂಚಿಕೊಂಡು ತಿನ್ನುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಧೇಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡುತ್ತವೆ. 'ಮಾತ್ಗಂಟಿ ಮಗಳಲ್ಲ'ವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕುಟುಂಬವು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವು ಹೊಸಕಿ ಹಾಕಿದೆ. 'ಹೆಣ್ಣು ತಿರುಗಿ ಕೆಡುತ್ತಾಳೆ' ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ಗೃಹ ಬಂಧನದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆಸುವರು. ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಸದಸ್ಯರ ಜೊತೆ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ಮಗಳಿಗೆ ತವರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿಗೆ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ತೊತ್ತಾಗಿ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ, ಹಾಗೆ ಬದುಕಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ದಾಸಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ, ಕೌಟುಂಬಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಚಹರೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಯಾರೂ ಕಾಳಜಿವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾರಿಗೂ ಅವಳ ಜೀವನ ಶೈಲಿ ಅಸಹಜವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ದಾಸಿ' ಉಳ್ಳವರ ಇಲ್ಲವೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾದರೆ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡುವ ಸ್ತ್ರೀ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರ ದಾಸಿಯಾಗಿರುವಳು. ತಾಯಿ, ಅಜ್ಜಿ, ತಂದೆ ಮೊದಲಾದವರು

ತಮ್ಮ ಮಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ನೀಡುವರು. ಶೈಶವಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪ್ರೌಢಾವಸ್ಥೆಯವರಿಗೆ ತವರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ತರಬೇತಿ ಮತ್ತು ಆರೈಕೆಗಳು ಗಂಡು ಮಗುವಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆ ತನ್ನದಲ್ಲ, ಹಡೆದ ತಂದೆ ತಾಯಿ ತನ್ನವರಲ್ಲ, ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ಅಕ್ಕ ತಂಗಿಯರು, ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು ತನಗೆ ಸೇರಿದವರಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಭದ್ರತೆ ಹಾಗೂ ಅನಾಥತೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆಯುವ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಬೇಕಾದ ಗಂಡನ ಮನೆಗಾಗಿ ಸೇವಾವೃತ್ತಿ ಯನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತ ಹೋಗುವರು. ತವರಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಈ ಪಾರಂಪರಿಕ ತರಬೇತಿ ಗುಲಾಮಗಿರಿತನವನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ದರ್ಪವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿಥಿಯಾಗಿ ಉಪಚರಿಸಲ್ಪಡುವ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಕೊಟ್ಟ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸದಸ್ಯಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ನೆಟ್ಟು ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತಡಕಾಡುವ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು "ನಾ ಹುಟ್ಟಿ ಮನೆಗೆ ಎರವಾದೆ, ನೀ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಗೆ ಧನಿಯಾದೆ" ಎಂದು ನಿಟ್ಟುಸಿರಿಟ್ಟು ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಲಾಲಿ ಹಾಡುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗಂಡು ಮಗುವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮಗ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಹಾಗೂ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಸದಸ್ಯನಾಗಿರುವನು. ಸಮಾಜವು ಮಗನನ್ನು ಆಸ್ತಿಯ ವಾರಸುದಾರರನ್ನಾಗಿ, ಮನೆಯ ಸದಸ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತನ ಜನನವನ್ನು ಮನೆಯ ಬೆಳಕಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವರು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಗನನ್ನು ಕುಲ ದೀಪಕನೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಾರಸುತನವು, ಆಸ್ತಿಯಂತಹ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಗಂಡಸಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಮಗನು, ಸತ್ತ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳ ದೇಹಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿ ಇಟ್ಟರೆ, ಹೆತ್ತವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ, ಅವನು ಮಾತ್ರ ಶ್ರಾದ್ಧ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಪುರುಷನಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೋತ್ರಗಳನ್ನು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವರು. ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಪುರುಷರ ಮೂಲಕ ಬಳಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವರು. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ತಳ ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿರಬೇಕು. ವೈದಿಕದಲ್ಲಿರುವ ಗೋತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಳಸಮುದಾಯ 'ಬಳಿ'ಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದೇನೋ! ಇದರಿಂದಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ

ಪುತ್ರ ಸಂತಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ದೊರೆಯಿತು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯವರು ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯದವರು ಹೇಳುವ ಬಹುಪಾಲು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಗನಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ, ಮಗಳನ್ನು ಅತಿಥಿಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನಿ ಹೆಗ್ಗಣ್ಣತ್ತಿದಾಂಗ
ಗಂಡಸ ಮಗ ಗಜಭೀಮ । ಹುಟ್ಟಿದರ
ಚಿಲಕ ಚಿತ್ತಾರ ನಗತಾವ

ಎಂದು ನಂಬಿದ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು 'ಅನ್ಯ'ವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಕುಟುಂಬಗಳು ಮಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಾಗಿ ಖರ್ಚುಮಾಡಿದ ಹಣವನ್ನು ವ್ಯರ್ಥ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಳು ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವಳಾದ ಮೇಲೆ ಗಂಡನ ಮನೆ ಸೇರುವಳು, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಯಾವಾಗಲೂ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ, ಹಾಕಿದ ಹಣಕ್ಕೆ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿದಾಗಿನಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಣ ಖರ್ಚುಮಾಡಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಮಗಳು ಪ್ರೌಢಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಲುಪಿ, ದುಡಿಮೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಗಿಯಾಳು ಎನ್ನುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ವಿವಾಹವಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವಳು. ಮಗಳ ಮದುವೆ ಮಾಡಲು ಹೇರಳವಾಗಿ ಹಣ ಖರ್ಚು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಡವೆ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಮಗಳಿಗೆಂದು ಹಣ ಹಾಗೂ ಬಂಗಾರದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಉಡುಗೊರೆಯ ಮೇಲೆ ಆಕೆಯ ಗಂಡನ ಮನೆಯವರು ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆ ವಿಷಯಾಂತರಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೈಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಮಗಳ ಮೂರು ಹೆರಿಗೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ತವರಿನವರ ಮೇಲೆಯೇ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳ ನಾಮಕರಣದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೆತ್ತವರೆ ನಡೆಸಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಮಾಡಿದರೂ ಮಗಳ ಮಕ್ಕಳು ತವರಿನವರ ಹಕ್ಕಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಎಲ್ಲಾ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನನವನ್ನು ಹೊರೆಯಾಗಿ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮಗಳಿಗೆ ಏನೇ ಕೊಟ್ಟರೂ ಅದು ಅನ್ಯರ ಸ್ವತ್ತಾಗುವುದೇ ಹೊರತು, ಅದು ತವರವರ ಒಡೆತನದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯನ್ನು ಹೆಗ್ಗಣ ಹತ್ತಿದ ಮನೆಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಗ್ಗಣ ಹತ್ತಿದ ಮನೆಯು ಭದ್ರವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಬೇಗನೆ ಹಾಳು ಬೀಳುವುದು. ಈ ಗಾದೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಗ್ಗಣವು ನಷ್ಟದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ಹೆಗ್ಗಣದ ಜೊತೆಗೆ

ಹೋಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಗಳು ಹೆತ್ತವರಿಗೆ, ನಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿರುವಳು. 'ಹೆಣ್ಣು ಹೆಚ್ಚಿದ ಮನೆ, ಏಡಿ ಹೆಚ್ಚಿದ ಮನೆ ಹೆಚ್ಚು ದಿನ ಬಾಳಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಲೋಕೋಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿದ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಹತ್ತು ಗಂಡ್ಹಡದರೂ ಮತ್ತೆ ಬಂಜೆಂಬೂರ
ದಟ್ಟೀಯ ಉಡುವ ಧರಣೀಯ । ಹಡದರ
ಕೂಸಿನ ತಾಯೆಂದು ಕರೆದಾರ ॥
ಹೆಣ್ಣು ಹೆತ್ತ ಪುಣ್ಯಸ್ತ್ರೀ ನೀ ಬಾರೆ
ಚಣ್ಣಕ್ಕಿ ಬ್ವಾನೋ ಉಣಬಾರೆ । ನಿನ್‌ಮಗಳು
ಬಣ್ಣ ತಂದಳು ಉಡುಬಾರೆ ॥
ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಬೇಡಿ ಎಣ್ಣೆಹೋಳಿಗೆ ಮಾಡಿ
ಬನ್ನಿಯ ಮರಕ ಎಡೆಮಾಡಿ । ಬೇಡಿಕೊಂಡೆ
ಸನ್ಯೇಸಿ ಶಿವತಾ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ॥
ಹೆಣ್ಣಿದ್ದ ಮನೆಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಯಾತಕ್ಕ
ಹೆಣ್ಣು ಸಣ್ಣವಳು ಒಳಗಿರಲು । ನನ ಮಗಳು
ಕನ್ನಡಿಯಂಗ ಹೊಳೆಯುವಳು ॥

ಹೀಗೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಅತಿಥಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆ ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣುಮಗುವಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡಬೇಕು. ವಿವಾಹಿತ ಮಹಿಳೆ ಬಂಜೆತನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಬೇಕಾದರೆ ಅವಳು ತಾಯಿಯಾಗಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದು ಅವಳು ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಜನ್ಮಕೊಟ್ಟರೆ ಆಕೆಯ ಗಂಡನಿಗೆ ಮರು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪುತ್ರ ಸಂತಾನವನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವರು. ಕೇವಲ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳಾಗಿ, ಹೆಣ್ಣುಮಗು ಹುಟ್ಟದಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ, ಕೊರತೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು "ಪುತ್ರನಿಲ್ಲದೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಗಂಡು ಸಂತಾನಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪುತ್ರ ಸಂತಾನಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಒದಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠವಾದದ್ದು. ಚರ್ಚೆಗೆ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡ ತ್ರಿಪದಿ ಮೋಕ್ಷದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬಂಜೆತನದ ಬಿಡುಗಡೆಗೂ ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನಕ್ಕೂ

ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನವಿಲ್ಲದೆ ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಸಂತಾನವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿನ ಮೂಲಕ. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾತೃ ವಂಶೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆಯೇನೋ! ಗಂಡಸರ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಜೀವೋತ್ಪಾದನ ಮಾಡುವಳು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆರಂಭ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದೇನೋ! ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಕನ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡಿದ ಮೇರಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮನಂತಹ ಮಿಥ್‌ಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬಹುದೆನೋ! ಈ ಕಥೆಗಳು ಇವತ್ತಿಗೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಯಾವಾಗ ಸಂತಾನ ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಪಾಲುದಾರಿಕೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿಯಿತೊ, ಅವಾಗ ವಿವಾಹ, ಕುಟುಂಬದಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರ ಬಹುದು. ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಯೋನಿ ಶುಚಿತ್ವದಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಮಾತೃ ವಂಶಿಯತೆಯು ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂತಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಳೇ ಕುಟುಂಬದ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಮಧ್ಯೆಯೂ ಮಾತೃ ವಂಶೀಯತೆಯು ತನ್ನ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಮೂಲಕ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರಬಹುದೆನೋ! ಈ ತ್ರಿಪದಿಯು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ 'ಬಂಜೆ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದ ಮುಕ್ತಿಗೂ ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನಕ್ಕೂ ತಳಕು ಹಾಕಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನನವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಬೇಕೆಂದು ಹರಕೆ ಹೊರುವ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಆಸೆ ಕೈಗೂಡದಿದ್ದಾಗ ಸಿಟ್ಟಾಗಿ ಶಿವನನ್ನು ಬೈದಿರುವಳು. ಹೆಣ್ಣು ಹೆತ್ತವಳನ್ನು ಪುಣ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ಕಂಡಿರುವಳು. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನನ ಹಾಗೂ ಆಕೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿವೆ.

ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಮಹಿಳೆ ಹೆಣ್ಣುಸಂತಾನಕ್ಕಾಗಿ ಆಶಿಸಲು ಮತ್ತೇನಾದರೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆಯಾ ಎನ್ನುವುದುನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಲವು ಗಾದೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ತಾಯಿ ಕಲಿಸಿದ್ದು ಊಟ, ತಂದೆ ಕಲಿಸಿದ್ದು ಬುದ್ಧಿ' ಎನ್ನುವ ಲೋಕೋಕ್ತಿಯು ಮಗನ ಒಡನಾಟವು ಯಾರೊಂದಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಲಾಲನೆ, ಪೋಷಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿರುವವರೆಗೆ ಗಂಡು ಮಗು ತಾಯಿಯೊಂದಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉಣ್ಣುವುದು\ ಉಡುವುದನ್ನು ಕಲಿಯುವವರೆಗೆ ಗಂಡು ಮಗು ತಾಯಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ತಾಯಿ ಕಲಿಸಿದ್ದು ಊಟ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಇದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ

ಅದು ತಂದೆಯ ಸಂಪರ್ಕ ಹಾಗೂ ಒಡನಾಟದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತಂದೆಯೊಡನೆ ಗಂಡುಮಗುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಗಾಢಗೊಳ್ಳುವುದು. ಮಗು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾವಲಂಬಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಉಣ್ಣುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಉಡುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಮತ್ತು ಮಲಮೂತ್ರವನ್ನು ತೊಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಗುವಿನ ಲಾಲನೆ-ಪೋಷಣೆಯ ಕೆಲಸವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಾಯಿಯದೇ ಎನ್ನುವ ಪುರುಷ ಧೋರಣೆ ಈ ಗಾದೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಜೈವಿಕ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಗಂಡುಮಗುವನ್ನು ಸಮಾಜ ಮುಖಿಯಾಗಿ, ಜ್ಞಾನಮುಖಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನಾ ಮುಖಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ತಂದೆಯೇ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವನು. ಮಗನು, ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬರುವವರೆಗೆ ತಾಯಿಯ ಸುಪರ್ದಿಯಲ್ಲಿ; ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬಂದ ನಂತರ ತಂದೆಯ ಸುಪರ್ದಿಯಲ್ಲಿರುವನು. ಈ ಅವಧಿಯ ಸಂಪರ್ಕವು ಮಗನಿಗೆ ತಾಯಿಗಿಂತಲೂ ತಂದೆಯ ಜೊತೆ ಗಾಢವಾದ ಆಪ್ತತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಕಾರಣ ವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ-ಮಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಗಾಢತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು 'ತಾಯಿಯಂತೆ ಮಗಳು, ನೂಲಿನಂತೆ ಸೀರೆ, ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತನ್ನು ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಗು ತಾಯಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಹಂತದಿಂದ ಆಕೆ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಸೇರುವ ಅವಧಿಯವರೆಗೆ ತಾಯಿಯ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ-ಮಗನ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ತಾಯಿ-ಮಗಳ ಸಂಬಂಧ ಗರ್ಭಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಶೈಶವಾವಸ್ಥೆ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆನಂತರವೂ ಅದು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಾಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಪಾರಂಪರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ತಾಯಿ, ಮಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಉಸಿರಿರುವವರೆಗೆ ನೀಡುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಮಗನು ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ಹಾಗೆ ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವನು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವನು ದಿನನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಧಿಯನ್ನು ಹೊರಗಡೆ ಕಳೆಯುವನು. 'ಗಂಡು ಕೂತು ಕೆಟ್ಟ, ಹೆಣ್ಣು ತಿರುಗಿ ಕೆಟ್ಟಳು' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತು ಗಂಡು ಗೃಹ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು, ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರವು ಗೃಹ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ತಾಯಿ-ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ-ಮಗನ ಸಂಬಂಧವು ತಾಯಿ-ಮಗಳ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಬೆಸೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಕಾಶಗಳು ಕಡಿಮೆ, ಗೃಹ ಬಂಧಿಯಾಗಿರುವ ತಾಯಿ ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆವ ಮಗನೊಂದಿಗೆ ಹೇಗೆ ಆಪ್ತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ? ಅದು ಅಲ್ಲದೆ ತಾಯಿಯಾಗಿರಬಹುದು, ತಂಗಿಯಾಗಿರಬಹುದು, ಮಗಳಾಗಿರಬಹುದು ಅವರೊಂದಿಗೆ ತಂದೆಯಾಗಲಿ, ಮಗನಾಗಲಿ, ಅಣ್ಣ-

ತಮ್ಮಂದಿರಾಗಲಿ ಇವರುಗಳು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ. "ಆ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ತಾಯಿಯೇ ಆಗಿರಲಿ, ಸೋದರಿಯೇ ಆಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಮಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಪುರುಷರು ಎಂದೂ ಅವರೊಡನೆ ಒಂಟಿಯಾಗಿರಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಬಲವಾದವು; ಅವು ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ" (ಮನು. ಉಧೃತ: ಅಂಬೇಡ್ಕರ್. ಬಿ.ಆರ್. ೨೦೦೦. ಪು.೧೭). ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ತಾಯಿ-ಮಗನ ಸಂಬಂಧವು ಆಪ್ತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸದಾ ಜೊತೆಯಿದ್ದು ಮನೆಗೆಲಸಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತ, ತನ್ನ ಅಳಲನ್ನು ಕೇಳುವ, ಸಮಾಧಾನಿಸುವ ಮಗಳು ತಾಯಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಪ್ತವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತಾಯಂದಿರು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿರಬೇಕು. ಅವರ ಜನನಕ್ಕಾಗಿ ದೇವರಲ್ಲಿ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತಿರಬೇಕು. ತಾಯಿ-ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಗಾಢವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುವಂಥದ್ದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಗಳು "ಕಣ್ಣು ಕಾಣುವ ತನಕ, ಬೆನ್ನು ಬಾಗುವ ತನಕ, ತಾಯಿರಲಿ, ನನ್ನ ತವರಿರಲಿ" ಎಂದು ಆಶಿಸುವಳು. ತಾಯಿ-ಮಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿರಸ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗಂಡು ಮಗು ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಅತಿಥಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಮಗು ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ಅತಿಥಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅವಳ ಅಂತರಂಗದ ಹಂಬಲಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪುತ್ರ ಸಂತಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರಬೇಕು

ಹೆಂಡತಿ

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಂಡತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಕೆಳಗಿನ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ:

ಕಾಲಲಿಪ್ಪ ಮೆಟ್ಟು ಕಾಲಲಿದ್ದರೆ ಚೆಂದೊ
ತಲಿ ಮ್ಯಾಲದನು ಹೊರಬ್ಯಾಡ । ತಮ್ಮಯ್ಯ
ಸಲಗಿ ಮಡದಿಗೆ ಕೊಡಬ್ಯಾಡ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಯಾರು, ಯಾರಿಗೆ, ಯಾರ ಕುರಿತು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದರು, ಅವರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗಿವೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ, ಈ ಹೋಲಿಕೆಯು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು

ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮೆಟ್ಟು' ಉಪಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ದಿನನಿತ್ಯದ ತಿರುಗಾಟದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಮೆಟ್ಟಬೇಕಾದ ಚಪ್ಪಲಿಗಳು ಆಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಗೌರವವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ವಂಶದ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಗಂಡನ ವಂಶವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಲು, ಅವನ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗೆ ಹಕ್ಕುದಾರರನ್ನು ಹಡೆದು ಕೊಡಲು, ಇಂದ್ರಿಯ ಭೋಗವನ್ನು ತೃಪ್ತಿ ಪಡಿಸಲು ಬಂದವಳಂತೆ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಉಪಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಂಡತಿಯು ಗಂಡನ ದಾಸಿಯಾಗಿರಬೇಕೆ ಹೊರೆತು ಯಜಮಾನಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ನಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಅವಳು ತನ್ನ ಹೆಣ್ತನಕ್ಕೆ, ಗಂಡನ ಶ್ರೇಷ್ಠತನಕ್ಕೆ ಅಪಮಾನಿಸಿದ ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕಾಲಿಲಿಪ್ಪ ಮೆಟ್ಟಿನ' ಹಾಗೆ ಹೆಂಡತಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಗಂಡನ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಇರಬೇಕು. ಚಪ್ಪಲಿಗಳನ್ನು ಮೆಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ತಮ್ಮ ಚಪ್ಪಲಿಗಳಿಗೆ ಒಡೆಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಚಪ್ಪಲಿಗಳದ್ದು ಸೇವೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವೇ ಹೊರೆತು, ಒಡೆತನ ಹೊಂದುವುದಲ್ಲ. ಚಪ್ಪಲಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚಹರೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯ ಬರುವುದೇ ಪಾದಗಳಿಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಚಹರೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಮೌಲ್ಯ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಅವಳು ಒಬ್ಬನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಬೇಕು. ಹೆಂಡತಿಗಿರುವ ಕನಿಷ್ಠ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆಕೆ ಉಪಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಲ್ಪಡುವುದನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಈ ಮೇಲಿನ ಜನಪದ ಹಾಡು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆಯಾಗುವ ಹುಡುಗನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಹೆಂಡತಿಯು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಮೂರು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಾರಾಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮಾರಿಯ ಕಥೆ, ಮಾಳಿಯ ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಶಿವಕುಮಾರನ ಕಥೆ ಈ ಮೂರು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆಂದು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಅ. ತುಪ್ಪದ ಮಾಳಿ ಹೆಗಡೆ ಮಾರ್ಲೇಗೌಡನ ಮಗಳು. ಅವಳಿಗೆ ಏಳು ಜನ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರು. ಕ್ವಾಟೆ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಕುಮಾರಿ ಅವಳು. ಏಳು ಕೊಪ್ಪಾಲ ಕುರಿ, ಏಳ್ನೂರು ಎಕರೆ ಹೊಲ ಹಾಗೂ ನೂರೊಂದು ಕಂಬ್ಳಿ ಮಗ್ಗ ಇದ್ದ ಶ್ರೀಮಂತ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವಳು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮೈಲಾರನು ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನೆಂದೂ ಮಾಳಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದೆಯಾ ಎಂದು ಕೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅವಳು ಹಿಡಿಸಿದ ತಕ್ಷಣ ಅವಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಠಮಾರಿತನಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಸಿಕ್ಕ ಮಾಳಿಯನ್ನು ನಾನಾ ವಿಧಗಳಿಂದ ಮಾನಸಿಕ

ಹಿಂಸೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಕಾಟವು ಮಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಅದೆಂತಹ ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ವಸ್ಥತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ "ಮೈಮ್ಯಾಲೆ ಬಟ್ಟೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಹರಿದು ಚಿಂದಿ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟು, ತಾಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಹೆಂಗ ಬಂದ್ರೊ ಅದೇ ರೀತಿ" (ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ ಸಂ. ೧೯೮೭, ಪು. ೯೪) ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಬಳೆಗಾರ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮೈಲಾರನು, ಮಾಳಿಗೆ ಬಳೆ ತೊಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಳೆ ತೊಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮಾಳಿ ಬಳೆ ಮೈಲಾರಕ್ಕೆ ಬಗ್ಗಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುವಾಗ, ಅವಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗುವನು. ಅಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಮೊದಲ ಮಡದಿಯು ಮಾಳಿಯನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿ, ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗಟ್ಟುವಳು. ಮತ್ತೆ ಅವಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಮೈಲಾರನು ಬರುವನು. ಆಯಾಸದಿಂದ ಹಾಗೂ ಗಾಭರಿಯಿಂದ ಮಲಗಿಕೊಂಡ ಮಾಳಿಯ ಮೇಲೆ ಮೈಲಾರನು ದೈಹಿಕ ಹಲ್ಲೆಯನ್ನು ಎಸಗುತ್ತಾನೆ. "ಈ ಕಳ್ಳ ಮುಂಡೆ ನಿದ್ರೆ ಬಂದು ಮನಗವಳೆ ಅಂದಬಿಟ್ಟ ಪರಮೇಶ್ವರ ಒಂದು ಚೇಳು ಮಾಡಿಬುಟ್ರು. ಅದು ಬಂದು ಹೀಂಗ ಚುಚ್ಚಿತು. ಈ ಕಡೆ ಹೀಂಗ ಹೊಳ್ಳಿದ ಕೂಡ್ಲೆ ಒಂದು ಹಾವು ಮಾಡಿ ಬಿಟ್ರು. ಅದು ಬಂದ ಹೀಂಗ ಕಚ್ತು" (ಪು. ೧೩೭) ಹೀಗೆ ಹಿಂಸಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಜೊತೆ ಬರಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗ ಅವಳನ್ನು ಹುಚ್ಚಿಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆತ್ತವರು ಹಾಗೂ ಊರಿನವರು ಅವಳನ್ನು ಕಾಡಿಗಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಹೆತ್ತವರು ಹಾಗೂ ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರಿದ್ದೂ ಅನಾಥಳಾದ ಮಾಳಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕುಸಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಧೃತಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮಾಳಿ, ಅನ್ಯ ಮಾರ್ಗ ಕಾಣದೆ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಮೈಲಾರನು ಮಾಳಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನಿಂದಾಗಿಯೇ ಮಾಳಿ ಬೀದಿ ಪಾಲಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆದರೂ ಅವಳಿಗೆ ಪೀಡಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಕಥನಕಾರರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೇಳಬೇಕು.

"ನೀವು ಹೆಂಗೇಳಿತೀರೋ ಹಂಗೆ ಕೇಳತಿನಿ ಗುರುವೆ...ಹೆಂಗ ಬಂದೊ ಹಂಗೆ ಹೊಂಟೋಗ ಬಿಡು... ಇಲ್ಲಾ ಸ್ವಾಮಿ ತಂ ಪಾದಕ್ಕೆ ಹೂವುಗಳನ್ನು ತರತೀನಿ, ತಂ ಮಡಿಗೆ ನೀರು ತುಂಬತೀನಿ ಸ್ವಾಮಿ, ಅದೂ ಅಲ್ದೊ ನಿಂ ಕೊಳೆ ಬಟ್ಟೇನ ಹಿಂಡಕೊಡತೀನಿ ಸ್ವಾಮಿ ಅಂತ ಹೇಳತಾವ್ರೆ....ಹಂಗಾರೆ ನೋಡು ನನಗೆ ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಇಬ್ರು ಮಡದೀರುಂಟು. ಒಂದು ಮುದ್ದೆ ಇದ್ರೆ ಅದನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗ ಮಾಡಿ ಉಣತೀರೋ, ಉಣತೀನಿ ಸ್ವಾಮಿ, ಒಂದು ಸೀರೆ ಇದ್ರೆ ಅದನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗ ಮಾಡಿ ಉಟ್ಕೋತೀಯೊ, ಉಟ್ಕೋತೀನಿ ಗುರುವೆ. ನೀನು ಕುರುಬರ ಜಾತಿ ಹೆಣ್ಣು. ನಿನಗೆ ಏಳು ಮಾರುದ್ದ ಮಂಡೆ ಉಂಟು. ಅದು ಬೋಳುಸ್ತೀನಿ, ಆಯ್ತು ಸ್ವಾಮಿ, ನಿನಗೆ ಚಿನ್ನದ ಕಡ್ಡಿ ಒಳಗೆ ಬೆಳ್ಳಿ ಕಡ್ಡೀಲಿ ನಾಲಗೇನ ಸುಟ್ಟು ತುಂಗಭದ್ರೆ ಒಳಗೆ ಸ್ನಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ, ನಿನಗೆ

ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡಸ್ತೀನಿ ಒಪ್ಕೋತ್ತೀಯ" (ಪು ೧೪೪-೧೪೫) ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಡುವಳು. ಅನಂತರವೇ ತುಪ್ಪದ ಮಾಳಿಯನ್ನು ಮೈಲಾರನು ಮದುವೆಯಾಗುವನು.

ಆ. ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ಯೆ ಬಲ್ಲವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡುವೆನೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ಧ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾದಿಗನು ಕೆಲಸಕ್ಕಿದ್ದನು. ಅವನು ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಅವರ ಮನೆಯ ಕೆಲಸ ಬಿಟ್ಟು ಮನೆಗೆ ಬಂದು ತಾಯಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾತಿ ಸೂಚಕ ಬಟ್ಟೆ ಒಡವೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತೆಗೆಸಿ ಹಾಕಿದ.

"ಆಮ್ಯಾಲೆ ಬ್ರಾಮ್ರಂತವು ಎರಡು ಸೀರೆ ತಂದ್ಕೊಟ್ಟ. ಯವ್ವಾ ನೀನು ಅವಳು ಬಂದಾಗ....ಅಂಕಣವ್ವ, ಇಂಕಣವ್ವ ಅಂತ ಮುದ್ದಾಗಿ ಮಾತಾಡು ಬ್ರಾಮ್ರು ಮಾತಾಡಂಗೆ ಅಂತ ಹೇಳ್ದ. ಆ ಗಂಗ್ಳ ಚೆಂಬೆಲ್ಲನು ತಣತಣ ಅನ್ನಂಗೆ ಬೆಳಿಕೊ. ನೆಲ ಬಳ್ದು ರಂಗಾಲೆ ಬುಡು, ಬಾಕುಲ್ಗೆ ಅರಸಿಣ, ಸುಣ್ಣ, ಕುಂಕುಮ ಇಡು. ಅಂದ ಇವ್ನು ಬ್ರಾಮ್ರಂಗೆ ಅಡ್ನಾಮ ಹೊಡ್ಕಂಕ್ಯಬುಟ್ಟ, ಒಂದು ಜನಿವಾರ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ, ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆ ಬಟ್ಟೆ ಹಾಕೊಂಡು ಹೊರ್ಟ ಬ್ರಾಮ್ರ ಮನೆಗೆ ಆಮ್ಯಾಲೆ ಒಳಕ್ಹೋಗಿ ಕೂತ್ಗಂಡ. ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಐತಂತೆಲ ಕೊಡ್ತಿರಾ" ಅಂತ ಕೇಳ್ದ ಆಗ್ಲಪ್ಪ ಕೊಡ್ತಿನಿ ನಾನ್ಹೇಳೋ ಮಸ್ತಕನೆಲ್ಲ ಹೇಳ್ಬಿಡು"... ಅಂದ. ಇವ್ನು ಇನ್ನ ಇದ್ದಿದ್ದ ಇದ್ದಂಗೆ ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡ್ಕಿಂಡಿದ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದ್ಕಡಿಂದ ಹೇಳಿ ಬುಟ್ಟ. ಅವ್ನ ಮಗ್ಳು ಬಟ್ಟೆ ಮರೇಲಿ ಇವ್ನ ಗೊತ್ಮಾಡ್ಲೇಯಿಲ್ಲ, ಇವ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾದ ಅಂತ. ಬಂದು ಹೂ ಮಾಲೆ ಹಾಕೇ ಬುಟ್ಳು, ಮುದ್ಕ ಹೋಗಪ್ಪ ಕರ್ಕಂಡ್ಹೋಗಿ ಬದಿಕೊ ಅಂತವ ಕಳ್ಗೆ ಬುಟ್ಟ. 'ಅಮ್ಮ ತಿಂಡಿ ಏನ್ಮಾಡನಮ್ಮ' ಅಂತ ಕೇಳಿದ್ಲು. ಅಕ್ಕಿ ತಿರ್ವಿ, ದ್ವಾಸೆ ಉಯ್ಯಿ, ಚಟ್ನಿ ಅರಿ ಅಂತ ಹೇಳಿದ್ಲು. ಆಗ ಮಾದ್ಗ ತಿಂಡಿ ಕೊಡು ಅಂದ....ಮಾದ್ಗ ಸುಮ್ನೆ ತಿಂತಾವ್ನೆ, ತಿಂದು ನೋಡಿದ್ನಲಾ ರುಚಿಯ ಅದ್ಕೆ. ಇವ್ಳು ಮಾದ್ಗಿತ್ತಿ ಕೈಗೆ ಕೊಟ್ಟೆ ಏಟ್ಗೆ, ದ್ವಾಸೆ ಇಸ್ಕಂಡೇಟ್ಗೆ ನಗೆ ಬಂದುಡ್ತು. ಕುಲಕುಲ್ನೆ ನಕ್ಬುಟ್ಳು, ಯವ್ವೆ ಅಮ್ಮಿ, ಎಲ್ಲಿ ಕಲ್ತಿದ್ದೆವ್ವ ಇಂಗೆ ನಾಯಿ ನಾಲ್ಗೆಯಂಗೆ ಉಯ್ಯಾದ ಅಂದ್ಲು. ಓಹೋ! ಇದೇನು ಬ್ರಾಮ್ರ ಜ್ಯಾತಾಗಿದ್ರೆ ಇದಾಕೆ ಇಂತ ಮಾತಾಡಳು...ನಾನು ಇವ್ರ ಮಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡ್ಬಾರ್ದು ಅಂತ ಮನಸ್ನಾಗೆ ಅಂದ್ಕಂಡು ಸುಮ್ನೆ ಅವ್ಳೆ. ಮಾದಿಗ ತನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವೇಷವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿ ಮನಗೆ ದೂರದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ, ಮೆಟ್ಟು ಹೊಲಿಯುತ್ತಿದ್ದ. ಸುಮ್ಮನೆ ಆ ಕಡೆ ಹೋಗಿದ್ದಾಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹುಡುಗಿ ಇವನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಳು. ರಾತ್ರಿ ಅವ್ವು ಮಗ್ಗ್ನ ಊಟಕ್ಕೆ ಇಕ್ಕಿ ಬುಟ್ಲು. ಆ ಮ್ಯಾಲೆ ಇವ್ಳು ಊಟ ಮಾಡಳಂಗೆ ಅಡ್ಗೆ ತಗಂಡೋಗಿ ಚೆಲ್ಲಿಬುಟ್ಳು. ಆ ಮ್ಯಾಲೆ ಅವ್ವು ಮಗ್ಗ್ನ ದಿಸಾ ಹಾಸಿಕೊಡ್ತಿದ್ದಂಗೆ ಹಾಸ್ಕೊಟ್ಳು. ಅವ್ಳು ಕ್ವಾಣಿಲಿ ಹಾಸ್ಕೊಂಡ್ಲು. ಅವ್ವೂ ಮಗ್ನೂ ಮಲಿಕಬುಟ್ರು.

ಇವ್ಳು ಮೆತ್ಗೆ ಎದ್ದು ಈಚೆಗ್ಬಂದು ಈಚೆಲಿ ಚಿಲ್ಕ ಹಾಕ್ಯಂಡ್ಬುಟ್ಳು. ಗುಡ್ಲು ಮನೆ ಅಲ್ವ, ಬೆಂಕಿಗೀರಿ ಸ್ವಾಗ್ಗೆ ತೋರ್ಸಿ ಬುಟ್ಲು. ನಡೀತಿದ್ದು ಮೂಡ್ಮರೆಯ.

ದೊರೆಯ ಮನೆಯ ಶೃಂಗಾರ ತೋಟದ ಬಾಳೆ ಮರದೊಳಗೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಳು. ರಾಜಕುಮಾರ ಅವಳ ಕೈ ಹಿಡಿದು ಮದುವೆಯಾಗು ಎಂದ. ಹೀಗೆ ಬಂದರೆ ಓಡಿ ಬಂದವಳು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನಾನಿರುವ ಬಾಳೆ ಮರದ ಜೊತೆಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊ. ನಾನು ಹೊರ ಬರುತ್ತೇನೆ ಅಂದಳು. ಅದರಂತೆ ಮಾಡಿದ" (ರಾಮಚಂದ್ರೇ ಗೌಡ ಹಿ.ಶಿ.ಸಂ. ೧೯೯೩, ಪು, ೭೮).

ಇ. ಅಮರಾವತಿ ಪಟ್ಟಣದ ರಾಜನಿಗೆ ಒಬ್ಬಳೇ ಮಗಳು. ಗಂಡು ಸಂತಾನವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ಮಗಳನ್ನು ಅವಳು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟ ಹುಡುಗನೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಧರಾಜ್ಯ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡುವುದಾಗಿ ಡಂಗುರ ಹೊಡೆಸಿದನು. ಒಂದು ಹೊತ್ತಿನ ಊಟಕ್ಕೂ ಗತಿಯಿಲ್ಲದೆ, ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಶಿವಕುಮಾರನು ಬಡತನದ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಸೋಳಾ ಸೋಮುವಾರದ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನು. ವ್ರತವನ್ನು ಪೂರೈಸಲಿಕ್ಕೆ ಹಣದ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ, ಜಾತಿ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ತನಗೆ ರಾಜಕುಮಾರಿಯ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಣೆ ಸಿಗಬಹುದೆಂಬ ಆಸೆಯಿಂದ ಶಿವಕುಮಾರನು, ಸ್ವಯಂವರ ನಡೆಯುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ; ಅವನ ಜಾತಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೊಂದು ತೇಜಸ್ಸು ನೀಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ತೇಜಸ್ಸಿಗೆ ಆಕರ್ಷಿತಳಾದ ರಾಜಕುಮಾರಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ರಾಜಕುಮಾರರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ದಕ್ಷಣೆಯ ಆಸೆಯಿಂದ ಬಂದ ಶಿವಕುಮಾರನಿಗೆ ಹಾರ ಹಾಕುವಳು. ರಾಜನು ತನ್ನ ಮಾತಿನಂತೆ ಅರ್ಧರಾಜ್ಯವನ್ನು ಶಿವಕುಮಾರನಿಗೆ ನೀಡಿ, ತನ್ನ ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಅವನ ಮದುವೆ ಮಾಡುವನು. ಕೊನೆಯ ಸೋಳಾ ಸೋಮವಾರ ವ್ರತದಂದು ತನ್ನ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಮನೆಗೆ ಸೇವಕರನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿ, ಗೋದಿಹಿಟ್ಟು, ಬೆಲ್ಲ, ತುಪ್ಪ ತರಲು ಹೇಳುವನು. ರಾಜಕುಮಾರಿಗೆ ತನ್ನ ಗಂಡನು ಇಂತಹ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಏಕೆ ಆಸೆ ಪಟ್ಟಿರುವನು ಎಂದುಕೊಂಡು ಮುತ್ತು, ರತ್ನ, ಚಿನ್ನ, ವಜ್ರ, ವೈಢೂರ್ಯಗಳನ್ನು ಕಳುಹಿಸುವಳು. ವ್ರತಕ್ಕೆ ಭಂಗ ತಂದಳೆಂದು ಕುಪಿತನಾದ ಶಿವಕುಮಾರನು ಅವಳನ್ನು ಕಾಡಿಗಟ್ಟುವನು. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕಷ್ಟ ನಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ರಾಜಕುಮಾರಿಗೆ ಕೊನೆಗೆ ಋಷಿಯ ಆಶ್ರಯ ದೊರಕುವುದು. ಅಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಗಂಡನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸೋಳಾ ಸೋಮವಾರದ ವ್ರತಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಗಂಡನ ಒಲುಮೆಗೆ ಪಾತ್ರಳಾಗುವಳು.

ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಕಥೆಗಳನ್ನು ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜೆಂಡರ್ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಾಳಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯಾದರೂ ಅವಳು ಹೊಂದಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು

ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮೈಲಾರನ ಮುಂದೆ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತವೆ. ದೊರೆಯಾದ ಆಕೆಯ ತಂದೆ ಮತ್ತು ಬಲಶಾಲಿಯಾದ ಆಕೆಯ ಅಣ್ಣಂದಿರ ಕುರಿತು ಮೈಲಾರನು ಕಿಂಚಿತ್ತು ಭಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕುಮಾರಿಯಾದ ಮಾಳಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾಳಿಯನ್ನು ತಾನು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ಅವಳ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದೆದುರು ವರ್ಗ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಮಾಳಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯಾದರೂ ಜಾತಿಯಿಂದ ಕೆಳಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮೈಲಾರನು ಆಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಳ ಕುಟುಂಬದವರನ್ನು ದಾಸರಂತೆಯೇ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವುಳ್ಳ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರಿಬ್ಬರೂ ದಾಸ, ದಾಸಿಯರಾಗಿರುವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾಳಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅವಳನ್ನು, ಅವಳ ತಂದೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಏಳು ಜನ ಬಲಶಾಲಿ ಅಣ್ಣಂದಿರನ್ನು ನಿಸ್ಸಹಾಯಕರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತು ಎರಡೂ ಇದ್ದು ಕೆಳಜಾತಿ ಎನ್ನುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಳಿ ಕುಟುಂಬದವರು ಮೈಲಾರನಿಂದ ದಾಸ ದಾಸಿಯರಂತೆ ಕಡೆಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಊರಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆ ನೀಡುವ ಮಾರ್ಲೇಗೌಡನು ಮಗಳು ಮಾಳಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲಾರದಷ್ಟು ಅಸಹಾಯಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮೈಲಾರನು ಹಾದಿ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಳಿಯನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿ, ಅಪಮಾನಿಸಿದರೂ, ಅವಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದರೂ, ಈ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಮಾಳಿಯ ತಂದೆಯಾದ ಅರಸು ಮಾರ್ಲೇಗೌಡನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ತಂದೆಯಾದ ಮತ್ತು ಅರಸನಾದ ಮಾರ್ಲೇಗೌಡನ ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎನ್ನಬೇಕೆ? ಇಲ್ಲವೇ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆ? ಮಾಳಿಗಿದ್ದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು, ಮೈಲಾರನನ್ನು ಬೈಯುವಷ್ಟು, ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಷ್ಟು, ಅವನ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವಷ್ಟು ಸಣ್ಣ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ತುಪ್ಪದ ಮಾಳಿ ಅಸಹಾಯಕ ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಳು. ಅವಳ ಜಾತಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು, ಅವಳಿಗಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ನಿಶಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೈಲಾರನು ಎಷ್ಟೇ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರೂ ದೈನೇಸಿಯಿಂದ ಕೈ ಮುಗಿದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನನ್ನು ಪೀಡಿಸುವ ಮೈಲಾರನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವನು ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಮಾಳಿ ದೊರೆಯಾದ ತನ್ನ ತಂದೆಗೆ ಮತ್ತು ಬಲಶಾಲಿಗಳಾದ ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಂದಲೂ ತನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಳೋ ಏನೋ! ಮೈಲಾರನ ಹೆಂಡತಿ

ನೀಡುವ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ತಾಳಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದ ಮಾಳಿಗೆ, ಮೈಲಾರನು ಉದ್ವಿಗ್ನನಾಗಿ ಅವಾಚ್ಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬೈಯುತ್ತ ಮಾಳಿಯ ಮೇಲೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ದೈಹಿಕ ಹಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವನು. ಚೇಳುಗಳನ್ನು ಅವಳ ಮೈಮೇಲೆ ಹರಿಯ ಬಿಟ್ಟು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೆ ನುಂಗಿಕೊಂಡ ಮಾಳಿ ಕೊನೆಗೆ ಚಿತ್ತ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೆತ್ತವರಿಂದಲೂ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ, ಸ್ವಜಾತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸೇರಿ ನಡೆಸುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾಳಿ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳನ್ನು, ಮಾನಾಪಮಾನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತ ಬೀದಿಪಾಲಾದ ಮಾಳಿ, ಮೈಲಾರನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಈ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಮತ್ತು ಅನಾಥ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಲಾಭವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡ ಮೈಲಾರನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವನು. ದುಂಬಾಲು ಬಿದ್ದ ಮಾಳಿಯನ್ನು ಏನೋ ಅವಳನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ನಟಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನಾದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಶರತ್ತುಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶರತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದೆಂದರೆ ಅವಳಿಗೆ "ನೀನು ಕುರುಬರವಳು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ನಿನ್ನ ಏಳು ಮಾರುದ್ದ ಮಂಡೆ ಬೋಳುಸ್ತೀನಿ, ಚಿನ್ನದ ಕಡ್ಡಿಯೊಳಗೆ ಬೆಳ್ಳಿ ಕಡ್ಡೀಲಿ ನಾಲಿಗೆ ಸುಟ್ಟು, ತುಂಗ ಭದ್ರೆಯೊಳೆಗೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಸ್ತೀನಿ, ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡುತಿನಿ" ಎನ್ನುವ ಮಾತು. ಮೈಲಾರನು, ಮಾಳಿಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಜಾತಿ ಹಿಡಿದು ಅವಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವಳ ತಲೆಯನ್ನು ಬೋಳಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಅಪರಾಧವನ್ನೆಸಗಿದವರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆ ಬೋಳಿಸುವುದು ಒಂದು. ಹೀಗೆ ಕೂದಲು ತೆಗೆಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅವರನ್ನು ಅಪರಾಧಿ ಎಂದು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ತಂತ್ರವಿದೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಶ ರಾಶಿಯೂ ಒಂದು. ಈ ಮಾನದಂಡಗಳು ಕೂಡ ಪುರುಷಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪ ಪಡೆದು ಕೊಂಡವುಗಳು. ಇಂತಹ ಕೇಶ ರಾಶಿಯನ್ನು ಮೈಲಾರನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೂ ಮಾಳಿ ಅದಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡುವಳು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗಂಡು ತಾನು ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕೆಂದಿರುವ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಜಾತಿಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆ ಬೋಳಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಒಂದಿರಬಹುದೇನೋ! ಇದಕ್ಕಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಿದೆ.[7] ಭಾರತೀಯ ಜಾತಿ ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನ್ಯಜಾತಿಯ ಹುಡುಗನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ಹುಡುಗಿಯೇ

ಜಾತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಾಗುವ ಹುಡುಗನ ಜಾತಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಧು ಜಾತ್ಯಾಂತರ ಇಲ್ಲವೆ ಧರ್ಮಾಂತರಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರನು ಮಾಳಿಯ ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಚಿನ್ನದ ಕಡ್ಡಿಯೊಳಗೆ ಬೆಳ್ಳಿ ಕಡ್ಡೀಲಿ ಸುಟ್ಟು, ಅವಳಿಗೆ ನದಿಯೊಳಗೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಲು ಹೇಳಿ, ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡಿ ಜಾತಿಯೊಳಗೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆಯೇ ಮಾಳಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕೆಳ ಜಾತಿಯವಳಾದರೂ ಮಾಳಿಗೆ ಅರಸು ಮನೆತನದ ಹಿನ್ನಲೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಮೈಲಾರನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕೆಳ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಗಂಗೆಯನ್ನು ಶಿವನು, ಚಾಮುಂಡಿಯನ್ನು ನಂಜುಂಡನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಹೊರೆತು ಮದುವೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಗಂಗೆ–ಗೌರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಚಾಮುಂಡಿ ಕುರಿತ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಗೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಚಾಮುಂಡಿಯನ್ನು ಕುಲದೊಳಗೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪವು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಮಾರಿ ಕಥೆಯು ಮಾಳಿ ಕಥೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮಾರಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಹಾದಿ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಹಿಂಸಿಸಿ, ಅಪಮಾನಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಅಪಹರಿಸುವುದಾಗಲಿ ಇಂತಹ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಮಾರಿ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಳಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕೆಂದಿ ರುವವನು ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಗೌಪ್ಯವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ, ವಿದ್ಯೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಕೇಳಿ ಕಲಿತುಕೊಂಡ ಬುದ್ಧಿವಂತನವನು. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕೇರಿ ಮತ್ತು ಊರುಗಳು ರೂಪ ಪಡೆದಿವೆ. ಊರನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಹಂಬಲಿಸಿದ ಕೇರಿಯ ಹುಡುಗನಿಗೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಚ್ಚಿಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಯುವತಿಯನ್ನು ಮದುವೆ ಯಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಹುಡುಗನಿಗೆ ತನ್ನ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತನ್ನನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದವರಿಗೂ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾರಿಗೆ ಗಂಡನಾದರೂ, ಆತನ ಜೈವಿಕತೆಯು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸಮಾಜವು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅವನಿಗಾವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಂಡತಿಯ ಮುಂದೆ, ಗಂಡನಾದರೂ ಮಾದಿಗನಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಅಸಾಯಕವಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಜಾತಿ ಸೂಚಕ ಬಟ್ಟೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸುಟ್ಟು ಹಾಕುವನು. ಹುಟ್ಟಿದಾರಬ್ಬಿನಿಂದ ಮುಪ್ಪಿನವರೆಗೆ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ

ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವನು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಡ್ಡನಾಮ, ಜನಿವಾರ ಮತ್ತು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ಕೊಲೆಯಾಗಿ ಹೋಗುವವನು. ಮಾದಿಗನು, ಮೈಲಾರನು ಮಾಡಿದಂತೆ ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಮಾರಿಯನ್ನು ಜಾತಿಯೊಳಗೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಮೈಲಾರನಿಗಿರುವ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಮಾರಿಗಿರುವ ಜಾತಿ ಹಿನ್ನಲೆ ಮಾದಿಗನಿಗಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಅವನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಅವಜ್ಞತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೆಂದರೆ, ಮಾರಿ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಮಾದಿಗನ ಹೆಸರು ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ನನ್ನ ಓದಿನ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಜಾತಿ ಸೂಚಕ ಪದವೇ ಅವನ ಹೆಸರಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ, ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಹೆಸರುಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದ್ದಂತೆ, ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಹೆಸರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಲ್ಲವೇನೋ! ಅಥವಾ ಇದ್ದರೂ ಅವರ ಜಾತಿಯಂತೆ, ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರಬಹುದೇನೋ! ಹೆಂಡತಿಯು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಕೆಳ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮಾದಿಗ, ಹೆಂಡತಿಯ ಜಾತಿಗೆ ಜಾತ್ಯಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾದಿಗನು ಸ್ವತಃ ತಾನು ಜಾತ್ಯಂತರಗೊಳ್ಳುವದನ್ನು ಹೆಂಡತಿಯ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವನು.

ಮಾರಿಗೆ ಜಾತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಮುಂದೆ ಗಂಡನ ಪ್ರತಿಭೆ ಹಾಗೂ ಒಳ್ಳೆಯತನಗಳು ಗೌಣವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟ ಸಣ್ಣ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಗಂಡನಿಗೆ ಮತ್ತು ಹೆತ್ತ ಮಗನಿಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿಟ್ಟು, ಅವರನ್ನು ಬರ್ಬರವಾಗಿ ಹತ್ಯೆಗೈದು ತಣ್ಣಗೆ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವವಳು. ಗಂಡನನ್ನು ಮತ್ತು ಮಗನನ್ನು ಭೀಕರವಾಗಿ ಹತ್ಯೆಗೈದ ಮಾರಿ ಕೆಟ್ಟ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ಕೆಟ್ಟ ತಾಯಿಯಾಗಿ, ಕೆಟ್ಟ ದೈವವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರಿಯ ಸುತ್ತಲಿರುವ ಮಿಥ್‌ಗಳು, ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಉಳಿದ ಜನಪದ ಕಥೆ, ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ ಹೆಂಡತಿಯಂತೆ ಮಾರಿಯನ್ನು ನೀತಿಬಾಹಿರ ಹೆಂಗಸನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ನೀತಿಗಳನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡಿದ ಮಾರಿಯ ಗಂಡನನ್ನು ಸಮಾಜ ಘಾತುಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮುರಿದ ಮಾದಿಗನನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ ಮಾರಿಯನ್ನು ಪೂಜೆಗೈಯುವ ಮೂಲಕ ವರ್ಣ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ನಡತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡನನ್ನು ಮತ್ತು ಮಗನನ್ನು ಕೊಲೆಗೈದೂ ಮಾರಿ ದೇವಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಳು. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ

ಮಾರಿಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ ಮಾರಿಗೆ ವೈಧವ್ಯ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು. ಮಾರಿಗೆ ಗಂಡನನ್ನು ಮತ್ತು ಮಗನನ್ನು ಹತ್ಯೆಗೈಯುವಾಗಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಹತ್ಯೆಗೈದ ಬಳಿಕವಾಗಲಿ ಮುತ್ತೈದೆತನದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ತಾಯ್ತನದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡ ಕೆಳಜಾತಿಯವನಾಗಿದ್ದು, ಹೆಂಡತಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನೀಡಿದೆ; ಅವಳು ಗಂಡನ ಗೌರವವನ್ನು ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಗೌರವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳದಂತೆ, ಅವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಗುಲಾಮನೊಬ್ಬನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಗೆ ಗಂಡನಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಅವಳ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಂದೆಯಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನವನ್ನು ಹಾಗೂ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಮತ್ತು ಅವಳ ಮೂಲಕ ವಂಶವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮ್ಮತಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ತಾಯಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅರ್ಥನಿರ್ವಚನಗಳು ಮಾರಿಯಂತಹ ಹೆಂಡಂದಿರಿಗೆ ಮತ್ತು ತಾಯಂದಿರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡ, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಂದರೂ ಅವರಿಗೆ ನರಕವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಿಕ್ಷೆಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕಾರಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂಥವರನ್ನು ರಾಜಕುಮಾರರು ಬಂದು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸಕಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮಾರಿ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಂದೂ ಮುತ್ತೈದೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾಳೆ, ಮುತ್ತೈದೆತನವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುವ ದೈವವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಮಗನನ್ನು ಕೊಂದು 'ಮಹಾತಾಯಿ' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ನೀಡುವ ಮಾತೃದೈವವಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಮೂರನೆಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಜಕುಮಾರಿಯ ಗಂಡ ಬಡವನಾದರೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವನು. ಜಾತಿಯು ಅವನಿಗೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು, ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪತೀತ್ವವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿವೆ, ಸತೀತ್ವವನ್ನು ದಾಸ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹುಡುಗನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ತನಗಿಂತ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೂ ಹೆಂಡತಿಗಿಂತ ಗಂಡನೇ ಪ್ರಬಲನಾಗಿ ಉಳಿಯುವನು. ಮಾರಿಗೆ ಜಾತಿ ತಂದುಕೊಟ್ಟಂತಹ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು, ರಾಜಕುಮಾರಿಗೆ ಅವಳ ಅಂತಸ್ತು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ಣ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದೆದುರು ವರ್ಗ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಸೋಲುತ್ತದೆ; ಈ ರಾಜಕುಮಾರಿ ಮಾಳಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮ ಜಾತಿಗೆ

ಸೇರಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಶಿವಕುಮಾರನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗುವನು. ಒಂದು ಹೊತ್ತಿನ ಊಟಕ್ಕೂ ಪರದಾಡುವ ಹುಡುಗ ಜಾತಿ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಅವನಿಗೆ ದತ್ತವಾದ ಮುಖದ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ರಾಜಕುಮಾರಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವನು; ಅವಳ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಆಕೆಯನ್ನು ಕಾಡಿಗಟ್ಟುವನು. ಶಿವಕುಮಾರನ ಜಾತಿ ಪ್ರಭಾವದೆದುರು ರಾಜಕುಮಾರಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭಾವವು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಅವಳ ತಂದೆಯೇ ಮಹಾರಾಜನಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವನಿಂದ ಈ ಕಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅನಾಥೆಯಂತೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದು ತನ್ನ ಸತಿ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ಗಂಡನನ್ನು ಕೂಡುತ್ತಾಳೆ. ರಾಜಕುಮಾರಿಯಾದರೂ ತನಗಿಂತ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹುಡುಗನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕು. ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಗಂಡನ ಸೇವೆಯನ್ನು ದಾಸಿಯಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು. ರಂಭೆಯಂತೆ ಶೃಂಗಾರ ಜೀವಿಯಾಗಿ ಭೋಗ ಸುಖವನ್ನು ನೀಡಬೇಕು. ಅವನ ಅಣತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕು.

ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವರ್ಣದ, ಇಲ್ಲವೆ ಯಾವ ಜಾತಿಯ, ಇಲ್ಲವೆ ಯಾವ ವರ್ಗದ ಹುಡುಗಿ ಯಾವ ವರ್ಣದ ಇಲ್ಲವೆ, ಯಾವ ಜಾತಿಯ ಇಲ್ಲವೆ ಯಾವ ವರ್ಗದ ಹುಡುಗನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನನುಸರಿಸಿ 'ಹೆಂಡತಿ' ಪಾತ್ರಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಗಂಡ ಕೆಳಜಾತಿಯವನಾಗಿದ್ದು, ಹೆಂಡತಿ ಅತ್ಯುಚ್ಛ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಹೆಂಡತಿಯು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಳು. ಅವಳ ಶಕ್ತಿಯು ಗಂಡನನ್ನು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುರಿದ ಕೆಳ ಜಾತಿಯವನನ್ನು ಸರ್ವನಾಶ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದಂತೆ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಅಧೀನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಥೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಣ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳನ್ನು ಮುರಿಯಕೂಡದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಅವಳ ಅಧೀನಸ್ಥಿತಿಯ ಕುರಿತು ಮೌನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ವರ್ಣಾಧಾರಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದೆದುರು ಸತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಗೌಣವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೆಳಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು, ವರ್ಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರೆ ಅವನನ್ನು ವರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳಿಗೆ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಲ್ಲದ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಬಾಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ದಾಸ-ದಾಸಿಯರಾಗಿದ್ದು, ಅವರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವರು. ಇಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ

ಪುರುಷರಿಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯರಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳ್ಳದೇ ಉಪ ಪತ್ನಿಯರಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವರು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವನನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಯವಳು ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮದುವೆಯಾಗುವವನಿಂದ ಜಾತಿಶುದ್ಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಮೇಲುಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಹೆಣ್ಣು, ಕೆಳ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮೇಲ್ವರ್ಣದ ಹುಡುಗನ ಜೊತೆ ಮದುವೆಯಾದರೆ, ಅವಳು ಮೇಲ್ವರ್ಣದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾ ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟ 'ಹೆಂಡತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ಹೆಂಡತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಏಕರೂಪದ ಅರ್ಥ ನಿರ್ವಚನವಿಲ್ಲ. ವಿವಾಹವಾದವರ ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ವರ್ಣ ಆಧಾರಿತ ಜೆಂಡರ್ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪತ್ನಿತ್ವದ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವವು.

ಗೊಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾತಮ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾರಿ ಮುತ್ತಣ್ಣನ ವಿವಾಹದ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಅವರ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ ಯಲ್ಲಿರುವ ಕೊರವಂಜಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಹೆಂಡತಿಗಿರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಈ ಕಥೆಗಳ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ನೀಡಿ, ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಸಮಾಜಗಳು, ಕುಟುಂಬಗಳು ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ನಡಾವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅ. "ಚಂದ್ರತುಟಿ, ಹಾಲುಗೆನ್ನೆ, ಕಣ್ ಮೆಣ್, ರೂಪು" (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ. ೨೦೦೦, ಪು ೩೧)ಹೊಂದಿದ ಸಾತಮ್ಮನ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅವಳ ಕಾಲ್ಗುಣದ ಶುಭಾಶುಭಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ, ಆಕೆಯನ್ನು ಮಾರಿ ಮುತ್ತಣ್ಣನಿಗೆ ಕೇಳಲು, ಆತನ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. 'ಮಾರಿ ಮುತ್ತಣ್ಣ ಎಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಸಾತಮ್ಮನ ತವರವರು ಕೇಳಿದಾಗ 'ಅವನಿಗೆ ಬರಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆತನ ಕಬ್ಬಿಣ ಬಾಕನ್ನು ತಂದಿದ್ದೇವೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಕೋಪಗೊಂಡ ಅವರು, ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಾಕು ಸ್ಥಳ ಬಿಟ್ಟು ಕದಲದಾದಾಗ, ಊರಿನವರ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಮಣಿದು, ಸಾತಮ್ಮನನ್ನು ಮಾರಿ ಮುತ್ತಣ್ಣನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಾಕ್‌ಗೆ ಧಾರೆಯೆರೆದು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾತಮ್ಮ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಅವಳಿಗೆ ಮಾರಿ ಮುತ್ತಣ್ಣನ ಮುಖ ದರ್ಶನವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಕೆಯ ಭಾವಂದಿರು, ಅತ್ತೆಯಂದಿರು ಸಾತಮ್ಮನಿಗೆ ವಿಪರೀತ ಕಿರುಕುಳ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯಾದ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಭಾವನಿಗೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಗಂಡನ ಇರುವಿಕೆಯ ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆತನು ಘೋರ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಮಾರಿ ಮುತ್ತನನ್ನು ನೀನು ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ತವರಿನವರು ಮಗಳ ವೈವಾಹಿಕ ಬದುಕಿನ ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮ ಮಾರಿ ಮುತ್ತನಿರುವ ಸ್ಥಳವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಆತನನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಕಂಡು ಮಾತನಾಡಬೇಡ ಎನ್ನುವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಬುತ್ತಿಯನ್ನು ತಿನ್ನಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಗಂಡನನ್ನು ದೂರದಿಂದಲೇ ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ನೋಡಿದ ಸಾತಮ್ಮ ಸಂತೋಷ ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಬಾಚದ ತಲೆ, ಮಾಸಿದ ಸೀರೆಯನ್ನುಟ್ಟ ಸಾತಮ್ಮನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾರಿ ಮುತ್ತ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಓಡಿ ಹೋಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಬಂದ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಬಾಳುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ" (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ. ೨೦೦೦, ಪು. ೧-೬೩)

ಆ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ತನ್ನ ಹತ್ತಿರ ಸುಳಿಯದ ಗಂಡನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊರವಂಜಿ 'ವೇಷ'ತೊಟ್ಟು, ಆತನಿರುವ ಸೂಳೆ ಕೇರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. 'ಸೂಳೆಯಿಂದಲೇ ನಿನಗೆ ಮರಣವಿದೆ' ಎಂದು ಭವಿಷ್ಯ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಡಿ, ಗಂಡನು ಸೂಳೆಯನ್ನು ತೊರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅನಂತರ ಅವನೊಂದಿಗೆ ಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. (ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ ಸಂ.೧೯೯೦. ಪು. ೩೧)

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಮೊದಲನೆಯ ಕಥೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ 'ಹೆಂಡತಿ' ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಟ್ಟ ರೀತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭ, ವಿವಾಹವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವಿವಾಹವಾಗಿ ಬಂದ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯವರೆಗೆ ಮಾರಿ ಮುತ್ತು ಅದೃಶ್ಯನಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವನು. ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಾಕು ಮಾರಿ ಮುತ್ತನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ಆತನ ಈ ಅದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯವು ಅಸಹಜವಾಗಿ, ಅನುಚಿತವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಆಭಾಸಕರವಾಗಿ, ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿವುದಿಲ್ಲ. ಹಾವಿನೊಂದಿಗೆ, ಹೆಣದೊಂದಿಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿದಂತಹ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಗಂಡಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಳಪಡುವಂಥದ್ದಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತೆ ಆತನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿವೆ. ಮಾರಿ ಮುತ್ತನ ಮನೆಯವರು ಸಾತಮ್ಮನನ್ನು ನೋಡಲು ಬರುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಅವಳ ಅಂದ, ಚೆಂದ, ಯೌವನ, ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಆಕೆಯ ಕಾಲ್ಗುಣದ ಶುಭಾಶುಭಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಳಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡಿನವರು ನಡೆಸುವ ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಸಮಾಜವು ನ್ಯಾಯೋಚಿತವೆಂದೆ ಭಾವಿಸಿದೆ. ಮದುವೆಯ ಗಂಡು ಹಾಗೂ ಆತನ ಮನೆಯವರು ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಸಾಕು, ಮದುವೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹುಡುಗಿ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ, ಹುಡುಗಿಯ ಮನೆಯವರಿಗೆ ಹುಡುಗ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿದೆಯೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವ ರೂಢಿ ಬಹಳ

ಕಡಿಮೆ. ಹುಡುಗನ ಮತ್ತು ಆತನ ಕುಟುಂಬದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹುಡುಗಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಹೆತ್ತವರ ಧ್ವನಿಗೂ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು, ಹೆಣ್ಣು ಹೆತ್ತವರು ಗಂಡಿಗೆ, ಗಂಡು ಹೆತ್ತವರಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಮುಂಚೆಯೇ ಗಂಡಿನವರು ನಡೆಸುವ ಅರ್ಹತಾ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪಾಸಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರೀಕ್ಷಿಸುವವರು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವವರು ಗಂಡಿನವರಾದರೆ, ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಹಾಜರಾಗುವವರು, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವವರು ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವವರಿಗೆ ಇರುವ ತಲ್ಲಣ ತಳಮಳಗಳು, ಪರೀಕ್ಷಿಸುವವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಹಾಗೂ ಘನತೆಯ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಬೀಗಿದರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರು ಕೀಳರಿಮೆಯ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ತಳಮಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಹಾಗೂ ಅವರ ಮನೆಯವರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರಿಗೆ ಧನ್ಯತಾ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವಾಹ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕನ್ಯಾಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು, ಆತ್ಮಗೌರವವನ್ನು ಕುಂದಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು, ಅಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತ, ಅಪರಿಚಿತ ಗಂಡಿನೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹವಾಗಿ ಬಾಳಬೇಕಾದ ಹೆಣ್ಣು ಎದುರಿಸುವ ಸಂಕಷ್ಟಗಳು ನೂರಾರು. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾರಿಮುತ್ತನಿಗಾಗಲಿ, ಸಾತಮ್ಮನಾಗಲಿ ಅವರವರ ಕುಟುಂಬದವರು ಈ ಮದುವೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯರೇ ಮದುವೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯಾಗುವ ಹುಡುಗಿ ಹೇಗಿರುವಳು ಎನ್ನುವ ಸಣ್ಣ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಮಾರಿ ಮುತ್ತಣ್ಣನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, 'ತಾಳಿಕಟ್ಟಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಮದುವೆಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಾಕು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ' ಎಂದು ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯತೆಯ ಉತ್ತರ ನೀಡಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತನಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಈ ನಡತೆ ಹೆಂಡಿತಿಯಾಗುವವಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರಬಹುದು ಎಂದು ಕೊಂಚವೂ ಆತ ಆಲೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ಯಾ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಲಿ, ವಿವಾಹದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಲಿ ಸಾತಮ್ಮನ ಧ್ವನಿ ಕೇಳಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ತವರವರು ಕೊಟ್ಟ ಕಡೆಗೆ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕಬ್ಬಿಣ ಬಾಕ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆಯಾಗುವಾಗ ಸಾತಮ್ಮನ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿತ್ತು, ಅದ್ಯಾವ ಹತಾಶೆ, ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದಳು ಎನ್ನುವುದರ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಎಳೆಯೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ದುಗುಡ ದುಮ್ಮಾನಗಳು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಧ್ವನಿಯಿದೆ.

ಮನಸ್ಸಿದೆ, ಬುದ್ಧಿಯಿದೆ ಎಂದು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಆಲೋಚಿಸಿಲ್ಲ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಎರಡು ವರ್ಷಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಸಾತಮ್ಮನು ಗಂಡನ ಕುರಿತು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು ಬಾರಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಜವಾಬು ಬರದ ಕಾರಣ, ಗಂಡನ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಲು ಮೂರು ವರ್ಷಗಳು ಕಾಯಬೇಕಾಯಿತು.

ತಾ ತಂದ ಬುತ್ತಿಯನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿರುವ ಗಂಡನನ್ನು ದೂರದಿಂದಲೇ ನೋಡಿ ಸಂತೋಷ ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಂಡತಿ ತಂದ ಬುತ್ತಿಯನ್ನು ಹಸಿವಿನಿಂದಲೂ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ, ಪ್ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. 'ಅವಳ ತಂದ ಬುತ್ತಿಯನ್ನು ತಿನ್ನದೆ ಹೋದರೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಳು. ಹಾಗಾದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಹತ್ಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತಿನಿ' ಎಂದು ಊಟ ಮಾಡುವನು. ಸಾತಮ್ಮನ ಮೇಲಿನ ಕರುಣೆಯಿಂದ, ಅವಳ ಜೀವ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ವ್ರತವನ್ನು ಮುರಿದು, ಬೇಯಿಸಿದ ಆಹಾರವನ್ನು ಊಟ ಮಾಡುವನು ಎಂದು ಕಾವ್ಯವು ಆತನನ್ನು ಉದಾತ್ತವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಲವೂ ಆಕೆಗೆ ಮುಖ ತೋರಿಸಿಲ್ಲ, ಆಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿಲ್ಲ, ಎಷ್ಟು ನೊಂದು ಕೊಂಡಿರುವಳೊ ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಿವುದೆ ಇಲ್ಲ. ದೂರದಿಂದಲೇ ಗಂಡನನ್ನು ನೋಡಿದ ಸಾತಮ್ಮನ ನರ ನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷ ಜೀವ ಸೆಲೆಯಾಗಿ ಹರಿದಾಡುತ್ತದೆ. ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಂಸಾರದ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟ ತೊಡಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾರಿ ಮುತ್ತು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ನೇರವಾಗಿ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣು ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಂದ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ಆಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಆಕೆಗೆ ತನ್ನ ಮುಖವನ್ನು ತೋರಿಸದೇ ಅವಳನ್ನು ಸತಾಯಿಸುತ್ತ, ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಸಿರುವನು, ಗಂಡನು ಮತ್ತು ಗಂಡನ ಮನೆಯವರು ನಡೆಸುವ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು, ತೋರುವ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಹೆಂಡತಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ. ಮಾಸಿದ ಸೀರೆಯನ್ನುಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮಾಸಿದ ತಲೆಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿಂತ ಸಾತಮ್ಮನನ್ನು, ಮದುವೆಯಾಗಿ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಮಾರಿ ಮುತ್ತನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಳ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಕನಿಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಹರಹರ ಶಂಕರನೆ, ನಮ್ಮತ್ತಿಗೇರು ನಮ್ಮಣ್ಣಗಳು ಇನ್ನೆಂಥ ಕಷ್ಟ ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು, ಇವಳಿಗೆ...ತಲೆಯನ್ನು ಬಾಸಗಂಡಿಲ್ಲ...ಈ ಹೆಣ್ಣು ನನ್ನೆಸರಿನು ಮೇಲೆ ಬಂದು ಗೋಳಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ನನಗೂ ಶಂಕರನು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮಾಡಾಂಗಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಮರುಗುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆಯ ಆಸ್ತಿಯೆಲ್ಲವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಓಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಪಲಾಯನ ಸಾತಮ್ಮನ ಬದುಕಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ನೀಡುತ್ತದೆಯಾ ಎಂದು ಆತ ಆಲೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಕಮರಿದ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಜೀವ ಚೈತನ್ಯ

ತುಂಬುವುದರತ್ತ ಅವನು ಒಲವು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಹೆಂಡತಿಯ ಶಾಪಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವೆನಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪಾಪದ ಭಯವೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಬೆನ್ನತ್ತಿ ಬಂದ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಸೋತು ಅವಳೊಂದಿಗೆ ಮಾರಿಮುತ್ತನು ಸಂಸಾರ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯವು ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿತಿಯರ ಸಂಬಂಧದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗಲಿ, ಗಂಡಿಗಾಗಲಿ, ಜೀವನದ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟದವರೆಗೂ ಅವರ ಕಷ್ಟಸುಖಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು, ಹೆಗಲು ಕೊಡುವವರು ಹೆತ್ತವರಲ್ಲ, ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರಲ್ಲ, ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರು ಮಾತ್ರ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಸ್ಪಂದಿಸುವರು ಎನ್ನುವಂತೆ ಗಂಡ ಹೆಂಡಂದಿರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

"ಕೊರವಂಜಿ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥಾನಾಯಕಿಯು ಸಾತಮ್ಮನಂತೆ ಗಂಡನಾಗುವವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯವರ ಕೈಯಿಂದ ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ವಿವಾಹ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಚಯವಿದೆ. ಸೂಳೆಯೊಡನಿರುವ ಮಗನ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಗನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡುವಳು. ಹುಡುಗಿಗೆ ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿ ಮತ್ತೆ ಸೂಳೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಹೊರಟು ಹೋಗುವನು. ತಾಯಿಯ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಹೆಂಡತಿಯತ್ತ ಸುಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವೇಷ ಮರೆಸಿಕೊಂಡು ಗಂಡನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು, ಆತನೊಂದಿಗೆ ಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯವರೆಗೆ ಅವಳು ಅನುಭವಿಸಿದ ಒಂಟಿತನ, ಹಾಗೂ ಎದುರಿಸಿದ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳ ಕುರಿತು ಈ ಕಾವ್ಯ ಮಾತನಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಕಥೆಗಳ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳು, ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಕಥಾನಾಯಕಿಯರು ಗಂಡಂದಿರ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು. ಗಂಡನು ಮತ್ತು ಆತನ ಕುಟುಂಬದವರು ಎಷ್ಟೇ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೀಡಿದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು, ಆತನ ಒಲವಿಗಾಗಿ ಕಾಯಬೇಕು. ಹೆಂಡಿತಿಯರ ಈ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಹುಸಿಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಫಲ ದೊರೆತೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಇಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಿತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯು ಯಾರು ನಿರೀಕ್ಷಿತರು, ಯಾರು ಶ್ರೇಷ್ಠರು, ಯಾರಿಗೆ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಡಂದಿರ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಹೆಂಡತಿಯರು ಸಮಾಜದ ಅವಹೇಳನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವರು. ಗಂಡನಿಂದ ಎಷ್ಟೇ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರೂ ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಕಾಯಾ, ವಾಚಾ, ಮನಸಾ ಗಂಡನಿಗಾಗಿ

ಕಾಯಬೇಕು. ಆತನ ಒಲವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಬೇರೆ, ಬೇರೆ ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಅವಿರತವಾಗಿ ಪರಿಶ್ರಮಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ತಕ್ಷಣ ಫಲ ದೊರೆಯಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯು ಒಂದು ವರ್ಷವಾಗಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಹಲವು ದಶಕಗಳೇ ಕಳೆಯಬಹುದು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಗಂಡನು ಹೆಂಡತಿಯ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡಂದಿರಿಗಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯರು ಕಾಯುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲ. ಇದು ಸಮಾಜದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡನಿಗಾಗಿ ಕಾಯಬೇಕೆ ಇಲ್ಲವೆ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಗಾತಿಯಾಗುವವನು ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಗಾತಿಯಾಗುವವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ, ಮಹಿಳೆ 'ಹೆಂಡತಿ'ಯಾಗಿ ಗಂಡನ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಗಂಡನ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುವ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಟುಂಬದ ಮಾನಾಪಮಾನಗಳನ್ನು ಕಾಯುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಹೊಣೆ ಇರುವ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಪುರುಷರ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಮುರಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡನ ಗೌರವವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಹೆಂಡತಿ ತನ್ನ ಗೌರವವನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕಾಪಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವ ಗಂಡನ ಗೌರವ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯ ಗೌರವ ಬೇರೆ-ಬೇರೆ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿಯತ್ತ ಒಲವು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ನಿರಾಸಕ್ತನಾದ ಅಥವಾ ವಿಷಯ ಲಂಪಟನಾದ ಅಥವಾ ಮನೆ ತೊರೆದ ಗಂಡನ ಒಲುಮೆಯನ್ನು ತನ್ನತ್ತ ಹೊರಳಿಸಿಕೊಂಡು ಕುಟುಂಬದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಗಂಡನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ಬರದಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು 'ಗಂಡನ ಗೌರವ' ಕಾಪಾಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದನ್ನು, 'ಹೆಂಡತಿಯ ಗೌರವ'ವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಹೆಂಡತಿಯ ಗೌರವ ಮತ್ತು ಗಂಡನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅರ್ಥೈಸಿದ 'ಗಂಡನ ಗೌರವ'ಗಳು ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯ ಎರಡು ಮುಖಗಳು. ಅವುಗಳು ಸರ್ವ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದಲೂ ಪುರುಷ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಇವೆರಡೂ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಗಂಡಸು ಸೂಳೆಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವುದು, ಪರ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಒಲಿಯುವುದು ಆತನ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಈ ನಡತೆಗೂ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನೇ ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ಪೂರ್ಣ

ಪ್ರಮಾಣದ ಲೈಂಗಿಕ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದದ ಗಂಡಸರು 'ಸೂಳೆ'ಯತ್ತ ವಾಲುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಗಂಡನಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯ ಲಂಪಟತನವು ಆತನ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲು ಅದು ಹೆಂಡತಿಯಲ್ಲಿನ ಕೊರತೆಯಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವವಳು ಗಂಡನ ಲೈಂಗಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮಾನಸಿಕ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕು. ಇಂಥವಳು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವವಳು. ಹೆಂಡತಿ ಗಂಡನ ಒಲವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಬಹಳ ತೂಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಆತನಿಗೆ ಹೇಳಕೂಡದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆತನ ಮಾನಸಿಕ ನೆಮ್ಮದಿ ಹಾಳಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದ ಒಳಗಿನ ಹಾಗೂ ಹೊರಗಿನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕಾದ ಗಂಡನ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರವಾದ ಮಾನಸಿಕ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸಿಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಶಾಂತಿಯುತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತ ಆತನಿಗೆ ಹಿತವಾಗುವಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಿಂದ ಎದುರಾಗುವ ನೋವುಗಳನ್ನು, ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು, ದುಃಖ ದುಮ್ಮಾನಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ನುಂಗಿಕೊಂಡು ನಗುತ್ತ ಗಂಡನನ್ನು ಉಪಚರಿಸಿಬೇಕು. ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ 'ಮನೆಗೆ ಹೋದರೆ ಇದೇ ರಗಳೆ' ಎಂದು ಗಂಡನು ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ, ಕುಟುಂಬದಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವನು. ಆತನಿಗೆ ಆಕರ್ಷಕವಾಗುವಂತೆ, ಸಂತೋಷವಾಗಿಸುವಂತೆ ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಗಂಡ ಬಯಸಿದಾಗ ಹಾಸಿಗೆ ಸುಖವನ್ನು ನೀಡಬೇಕು. ಲವಲವಿಕೆಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಗಂಡನ ಭೋಗಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಬೇಕು. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಗಂಡಸು ಅನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯತ್ತ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಗಂಡನ ವಿಷಯ ಲಂಪಟತನವನ್ನು ಹೆಂಡತಿಯ ನಡವಳಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅವಧಿಯನ್ನು ಗಂಡನ ಸೇವೆಗೆ ಮೀಸಲಿರಿಸಬೇಕು. ಸಮಾಜದ ಈ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನೊಳಗಿನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು, ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅದುಮಿಟ್ಟು, ಗಂಡನು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಎಸಗುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು, ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ನುಂಗಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆತನ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಹೆಂಡತಿಯ ಪಾತ್ರವು ಗುಲಾಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿಯು ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಮೂಲಕ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ, ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಳೆ ಅಥವಾ ಅವಳ ಗೌರವಕ್ಕೂ ಆಕೆಯ ಗಂಡನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ತ್ರಿಪದಿಯ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ತಿಂದೋಡಿ ನಿನಗಂಡ ತಿಂದೇನು ಮಾಡಂದ
ತಿಂದೇಳು ಮನೆಯ ತಿರುಗೆಂದ । ಉಟಸಿರಿ
ಉಂಗಟಗ ಹಾಕಿ ಹರಿಯಂದ ॥

ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಗಂಡನು ಬುದ್ಧಿಹೀನ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನಾರಹಿತನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯು ಕುಟುಂಬದವರ, ಸಮಾಜದವರ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹೆಂಡತಿ ಹೆಗ್ಗಡತಿಯಾದರೆ ಗಂಡ ಮೂಳನಾಯಿಗಿಂತ ಕಡೆ' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತು ಹೆಣ್ಣು ಯಜಮಾನಿಕೆ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಳ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ವಿನಃ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ (ಸ್ವತಂತ್ರ) ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿ ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಮೂಲಕ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಆತನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಅವಳಿಗೆ ಮಾನ-ಸನ್ಮಾನಗಳನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡನು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಲನಾಗಿರುವನು ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಅವಳಿಗೆ ಮಾನ ಮರ್ಯಾದೆಗಳು ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹೆಂಡತಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಹಾರಕ್ಕೂ, ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಲಂಕಾರಕ್ಕೂ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಯಾವ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಅಲಂಕಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಯಾಲಕ್ಕಿ ಕಾಯ್ ಸುಲಿದು ಯಾವಡಗಿ ಮಾಡಲಿ
ಊರಿಗ್ಹೋದಾರ ರಾಯರು । ಬಾರದೆ
ಯಾವಡಗಿ ಮಾಡಿ ಫಲವೇನು ॥
ವಾರೀಗಿ ರಾಯರು ಊರೀಗಿ ಹೋದರೆ
ಸೇರ ಬಂಗಾರ ತಗೆದ್ಹಂಗ । ಮಲ್ಲಿಗಿ
ಮುಡಿದು ಅಂಗಳಕ ಒಗೆದ್ಹಂಗ ॥

ಮಹಿಳೆ ಹೇಳಿದ ಈ ಮೇಲಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡನಿಲ್ಲದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಒಳ್ಳೆಯ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿ ಉಣ್ಣಕೂಡದು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ. ಪುರುಷನ ದುಡಿಮೆಯು ಉತ್ಪಾದನಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಶ್ರಮದ ಕೆಲಸವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮಹಿಳೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವು ಅನುತ್ಪಾದಕ

ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿತವಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಕೆಲಸವು ಸರಳ ಹಾಗೂ ಸುಲಭವಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ಅಗತ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹುಸಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಭಾರಿ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಹೊತ್ತಿದ್ದು ತಿನ್ನಬೇಕು. 'ಹೊತ್ತಿದ್ದು ತಿಂದರೆ ಹೊತ್ತು ಬಂದ ಹಾಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ನನ್ನ ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದುದು ನೆನಪು. ಮಾವಂದಿರು ಉಂಡು ಹೋದ ಬಳಿಕ, ಉಳಿದ ಆಹಾರವನ್ನು ಅಜ್ಜಿ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆಯರು ಊಟ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇನೆ. ಸೀದುಹೋದ, ಕರಕಲಾದ ಆಹಾರವನ್ನು ಅವರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇನೆ. ಆಹಾರ ಹಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜಂಡರ್ ಆಧಾರಿತ ಅಸಮಾನತೆಯಿದೆ. ಗಂಡನಿದ್ದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆತನು ಬಿಟ್ಟ ಎಂಜಲನ್ನು, ಉಳಿದ ಬೀಕಲು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸೇವಿಸುವ ಹೆಂಡತಿಯು, ಆತನ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಥಾ ಆಹಾರವನ್ನು ಸೇವಿಸಿಯಾಳು? ಗಂಡನಿಲ್ಲದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯು ಉತ್ತಮ ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷ ಆಹಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿಶ್ಶಬ್ದವಾಗಿಯೇ ನಿಷೇಧಿಸಿದೆ. ಅಡುಗೆಯ ಹಾಗೆ ಅಂದವಾದ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಗಂಡನಿಲ್ಲದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಧರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಲಂಕಾರಕ್ಕೂ ಗಂಡನ ಸಂತೋಷಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಅವನಿಲ್ಲದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಲಂಕಾರವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಗಂಡನ ಚಿತ್ತಾಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಂಡು, ಅವನನ್ನು ಅನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯತ್ತ ವಾಲದಂತೆ ಅವಳ ಅಲಂಕಾರವು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗಂಡನ ಲೌಕಿಕ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಲಂಕಾರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು, ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಹೇರಿದ ಒತ್ತಡಗಳಾಗಿವೆ.

ಬಹುಪಾಲು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಮಹಿಳೆಯರು ಎದುರಿಸುವ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಸಂಕವ್ವೆಯ ಸತಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪೆಜ್ಜೇನು ತುಪ್ಪಕಾದು ಉಗೋ ಅಂದು ಬೇಯುವಾಗ
ಉಕ್ಕಿನ ಮೂರು ಗುಂಡು ಉರುಳುಸ್ತೀನಿ
ಗುಂಡು ಕಾದು ಗುಡುಗುವಾಗ
ಸಂಕೆಣ್ಣೆ ಮೂರು ಸಾರಿ ಮೂರುಳ್ಳು ಮುಳುಗಿ

ಮೂರು ಗುಂಡನ್ನ ಈಚೆಗೆ ತಂದು ಮಡಗಿದ್ರೆ
ನನ್ನ ಅರಮನೆ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಮೊಕಾಡ್ನಾಗೆ ಮಲ್ಗಿಸ್ತಿನಿ
ನಿನ್ನ ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಗೋಟಡಿಕೆ ಮಡ್ಗಿ
ಕಬ್ಬಿಣದ ಕೊರ್ಡ ತಕ್ಕೊಂಡು ಮೂರೇಟು ಹೊಡಿತೀನಿ
ಏಟಿಗೆ ಮೂರು ಚೂರು ಮೂರೇಟಿಗೆ ಒಂಬತ್ತು ಚೂರು ಅಡಿಕೆ ಆಗ್ತದೆ
ಮೂರೇಟಿನಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಹೋಗದೆ ಹೋದ್ರೆ
ನನ್ನ ಅರಮನೆ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ
ಮೂರಾಳು ಮಟ ಗುಂಡಿ ತಗೀತಿನಿ
ಗುಂಡಿಯೊಳಗೆ ನಿನ್ನ ಕೂಡುಬಿಟ್ಟು
ಮ್ಯಾಲೆ ಮೂರು ಕಂಡುಗ ಗೆಜ್ಜಲು ಕೆಂಡ ಮಡುಗ್ತಿನಿ
ಮೂರು ಕಂಡುಗ ಮೆಣಸಿನ ಹಣ್ಣ ಊದ್ಬುಟ್ಟು
ಮ್ಯಾಲೆ ಚಪ್ಪಡಿ ಕಲ್ಲ ಮಡಗ್ತಿನಿ
ಕೀರೇಪಾತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ
ಕೀರೇ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತೀನಿ
ನೀರನ್ನ ಕಟ್ಟಿ ಬರ್ತೀನಿ ಮಡದಿ
ಕೀರೇ ಬೀಜ ಹನ್ನೆರಡು ದಿನ ಹದಿಮೂರು ದಿನಕ್ಕೆ
ಹುಟ್ಟು ಬರ್ತಾಯಿದೆ
ಕೀರೇ ಸೊಪ್ಪು ಹುಟ್ಟಿಬಂದ ಮೆಲೆ
ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಕೂದು ಊಟ ಮಾಡಿಕೊಂಡು
ಪಟ್ಟಣದ ಕಲ್ಲು ತೆಗೆದು ಮುಸುಗು ತೆಗೆದು ಕೂಗ್ತಿನಿ

ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಗುಂಡಿನೊಳಗೆ ನಿನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಹೋಗ್ದೆ ಉಳುಕಂಡ್ರೆ (ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಸಂ. ೧೯೯೭, ಪು, ೨೭೨-೨೮೨) ನಿನ್ನನ್ನು ಪತಿವ್ರತೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ನೀಲೇಗೌಡನು ಹೇಳುವನು. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಹೆಂಡತಿ ಸಂಕವ್ವೆಯ ಮೇಲೆ ನೀಲೇಗೌಡನು ನಡೆಸುವನು. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಅನೇಕ ಅಗ್ನಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಭಯಾನಕವಾಗಿದ್ದು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಚಕಾರ ತಂದೊಡ್ಡುವಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಲಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಅವಳ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾದ ಪತಿನಿಷ್ಠೆಯ ಮೂಲಕ.

ಪತಿನಿಷ್ಠೆ ಎನ್ನುವುದು, ಗಂಡನ ಸೇವೆಗಷ್ಟೆ ಸೀಮಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿರಬೇಕು. ಅನ್ಯ ಪುರುಷರ ಬಗ್ಗೆ ಆಕೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣವೂ ಮೋಹಗೊಳ್ಳಕೂಡದು. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಪುರುಷರೊಡನೆ

ದೇಹ ಸಂಪರ್ಕ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಘೋರ ಅಪರಾಧವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಅವಳು ಯಾಕೆ ಇಂತಹ ಪರಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಯಿತು? ನಡೆದ ಘಟನೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ತಾಳ್ಮೆ ಯಾರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಪತಿನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಶಯ ಬಂದರೆ ಸಾಕು, ಗಂಡನ ಮನಸ್ಸು ಅದೆಷ್ಟು ವ್ಯಗ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅವಳ ಪ್ರಾಣದ ಜೊತೆ ಚೆಲ್ಲಾಟವಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ದಿವ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣು ಪಾಲಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮುರಿದವರಿಗೆ, ಮುರಿದಿರುವರು ಎಂದು ಸಂಶಯಕ್ಕೊಳಗಾದವರಿಗೆ ಭೀಕರ ಶಿಕ್ಷೆಗಳು ಕಾಯ್ದಿರುತ್ತವೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಶಿಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಭಾರಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಇದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಖಾಸಗಿ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜೀಕರಣಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ಗಂಡನು ನಡೆಸುವ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮ್ಮತಿಯಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಸಾರ್ವಜನಿಕರೆದುರಿನಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುವುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹಲ್ಲೆಯು ಯಾರಿಗೂ ಹಿಂಸೆಯಾಗಿ, ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಈ ಬಗೆಯ ಹಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣದ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಲ್ಯಾಣದ ಮೆರಗು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವವರು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಯಾವುದೇ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂಸೆ ನೋಡುವವರು ಕೂಡಾ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡ ಇಲ್ಲವೆ ಪುತ್ರನೊಡ್ಡಿದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ದಿವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಸಾದ ತಕ್ಷಣ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಘಟನೆಗಳ ಸತ್ಯಾಂಶ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವಳು, ಅವನ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಸಾದಂತೆ ವ್ಯಗ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದರಂತೆ ಸರಣಿ-ಸರಣಿಯಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು

ಎಷ್ಟು ಅಸಹಾಯಕಳಾಗಿರುವಳು ಎಂದರೆ, ಯಾರು ತನ್ನ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಜೀವಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಅವರೊಡ್ಡಿದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಜಯಿಸುತ್ತ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅವರೆದುರು ಬಂದು ನಿಂತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಂದ ಎದುರಿಸುವ ಅಪಮಾನಗಳಾಗಲಿ, ಜೀವ ಭಯವಾಗಲಿ, ಅವಳನ್ನು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಹಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆ ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ತುಟಿ ಕಚ್ಚಿ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜಯಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದನ್ನು ಪುರುಷನು ತನಗಾದ ಮುಖಭಂಗವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡಸಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಶೀಲದ ಕುರಿತು ಒಂದು ಬಾರಿ ಸಂಶಯ ಬಂದರೆ ಸಾಕು, ಅವಳಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವನು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸೋತರೆ ಅವಳು ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಗೆದ್ದರೂ ಆಕೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳನ್ನು ದೇವಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸಲಾಗುವುದು. ಅಂದರೆ ಗಂಡನ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಬಲಿ ಆದ ಹೆಣ್ಣು ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ದಿವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ದೇವಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸುವನು. ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡು ಶರಣಾಗತಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಶರಣಾಗಲು ನಿಂತ ಗಂಡಸು ಅವಳನ್ನು ದೈವಿಪಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಈ ಶರಣಾಗತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ತಂತ್ರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ: ೧. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವಳನ್ನು ಪುನಃ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸದ ಅವನ ಮನಸ್ಥಿತಿ. ೨. ಗಂಡನಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಶರಣಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ದೇವಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ದೇವಿಯರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಮಹಿಳಾ ಹಾಡುಗಾರರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಕೇಳುವ ಮಹಿಳಾ ಶ್ರೋತೃಗಳಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಭಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತ, ಅದು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ವಿಧೇಯಳಾಗಿದ್ದಾಳೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ನಿಗಾ ಇಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಪುರುಷ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಥೆಗಳು ನೆನಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ದಿವ್ಯಗಳು ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿಯರು ಎದುರಿಸುವ ಈ ದಿವ್ಯಗಳು ಅವರನ್ನು ದೈವಿ ನೆಲೆಗೆ ಏರಿಸುತ್ತವೆ.

"ನೋವಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಶೀಸಿಲಿಸಬಹುದು. ನೋವಿಗೆ ಭಾಷಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನುಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಷದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆಯುವ ಭಾಷಿಕ ಕಲಾಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಗಗಳಿಂದಲೂ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಡುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೋವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಭಾಷಿಕ ಕೃತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ನೀಡಲಾಗುರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲ, ನೋವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವವರಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾಗರುತ್ತವೆ" (ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಎಚ್.ಎಸ್. ೧೯೯೩, ಪು.೪) ಹೀಗಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ತೀವ್ರವಾದ ದೈಹಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ನೋವುಗಳು ಅವಳನ್ನು ದೈವಿ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ದಿವ್ಯಗಳು, ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಕುರಿತಿರುವ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ನೋವನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಲೇ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಾಕಾಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ವೈಭವೀಕರಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ನೋವಿನಲ್ಲಿ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಇರುತ್ತದೆ ವಿನಃ ಪ್ರತಿರೋಧವಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಬದುಕಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ, ನೋವು ಅಪಮಾನಗಳ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೌನವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಬಹು ಪತ್ನಿತ್ವವು ಗಂಡಿನ ಹಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿತವಾಗಿದೆ. ನಂಜುಂಡ, ಭೈರವ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಗಂಗಾಧರ, ಚನ್ನಿಗರಾಯ ಮೊದಲಾದವರ ಕುರಿತಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಥೆಗಳು ಬಹು ಪತ್ನಿತ್ವದಡಿಯಲ್ಲಿ ನೊಂದ ಹೆಂಡಂದಿರ ದುಃಖಗಳನ್ನು, ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಬಹು ಜೊತೆಗಾತಿಯರನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಗಂಡಿಗೆ ಒಂಟಿತನ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಏಕ ಜೊತೆಗಾರರನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಬಹು ಪತ್ನಿಯರಿಗೆ ಏಕಾಂಗಿತನ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಗಂಡನ ಒಲುಮೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯ ನಡೆಯುವ ಈ ಕದನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾನಸಿಕ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡುವುತ್ತದೆ. ಬಹು ಪತ್ನಿಯರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಪೈಪೋಟಿಯು ಗಂಡನಿಗೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬಹು ಪತ್ನಿಯರಿಗೆ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಷ್ಟದ ಅನುಭವವಾದರೆ, ಬಹು ಪತ್ನಿಯರನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಿಗೆ ಸಮೃದ್ಧ ಜೀವನದ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವನಿಗೆ ಪತ್ನಿಯರು ಅನುಭವಿಸುವ ತಳಮಳ, ತಲ್ಲಣಗಳು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳು ಆತನನ್ನು ಘಾಷಿಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತನಗಾಗಿ ಪತ್ನಿಯರು ನಡೆಸುವ ಪೈಪೋಟಿಯನ್ನು ತಮಾಷೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಭಾರಿ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಎಡಚಾರಿಕೆ ಏಳುವ ಅಂದ್ರೆ ಎಳಿಯ ದೇವೀರಿಕಾಟ, ಬಲಚಾರಿಕೆ ಎಳುವ ಅಂದ್ರೆ ಕಿರಿಯೊಳು ಸೋಮುಯಾಜಿ ಕಾಟ, ಇಲ್ಲೆ ಇರೋವ ಅಂದ್ರೆ ಬೆಟ್ಟು ಸೂಳೇಕಾಟ, ಮೂರು ಜನ ಮಡದೀರ ಕಾಟ, ಹಗಲಿಗೆ ಇರುಳೇ ಕಾಟ, ಕಬ್ಬಕ್ಕಿ ಕಾಟ ಬಹುಕಾಟ...ಯಮದವನೆ ಒಬ್ಬಳ ಬುಟ್ಟು ಮುರುಕೊಯ್ಯ" (ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ. ೧೯೭೨, ಪು. ೫೪) ಎಂದು ನಂಜುಂಡನು ಹಲಬುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಬಹುಪತ್ನಿಯರನ್ನು ಹೊಂದಿದವನನ್ನು ಅಮಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಅಪಾರ ಕಷ್ಟದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಖಳ ನಾಯಕಿಯರಾಗಿ, ಸಣ್ಣ ಮನಸ್ಸಿನವರಾಗಿ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಜಗಳದಿಂದ ಮನರಂಜನೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಬಫೂನ್‌ಗಳಾಗಿ ಬಹು ಪತ್ನಿಯರು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವರು.

ಹೆಂಡತಿಯ ಕುರಿತಿರುವ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕ್ವಚಿತ್. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ನಿವೇದನೆಯೇ ಢಾಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗಡೆಯೇ ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ತನ್ನ ನೋವು ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಅಥವಾ ಎದುರಿಸಲು ಎಂಥಹ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆವುಂಟಾದಾಗಲೊಮ್ಮೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡಿದ್ದಾರೆಯೇ? ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡಿದ್ದರೆ ಅವರ ಪ್ರಮಾಣವೆಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಿದೆ. ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದ ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಎರಡು ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ, ೧). ಯಾರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತಲು ಅಧೀನರಾದವರು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ೨). ಪ್ರತಿರೋಧದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ನಿಶ್ಯಬ್ದಗೊಳಿಸುವುದು. ಇದು ಶ್ರೇಣೀಕರಣವುಳ್ಳ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸ ಬಯಸುವೆ. ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿರೋಧದಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಈಗಿರುವ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯು ಮತ್ತಷ್ಟು ಕನಿಷ್ಠಗೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಕೆಲ ಮಹಿಳೆಯರು ಆಲೋಚಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಸಹಜವೆಂದೊ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಪಾಪ ಕರ್ಮವೆಂದೊ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಂಖ್ಯೆ ವಿರಳವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇವಿಷ್ಟು

ಕಾರಣಗಳಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸಿದಾಗ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳು ದೊರೆಯುವವು. ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರ ಧ್ವನಿಗಳು ಕೇಳದಂತೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರಾಜಕಾರಣ ಮಾಡಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ತಾನು ಪ್ರಬಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾದರೆ ಎದುರಿಗಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರಬಲ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ನಿಶ್ಯಬ್ದಗೊಳಿಸುವುದು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ನುಸುಳಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ತಾನು ಎದುರಿಸಿದ ನೋವಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಹೋದಾಗ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಹೋದಾಗ ಮಹಿಳೆ ಏನನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು ಅಥವಾ ಯಾವ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವಳು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿದ್ದಳೋ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸದ ನಂತರ ಅವಳ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ಪೂರ್ಣಗೊಂಡವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಿದೆ.

"ಉಂಡರುಟ್ಟರು ಸೇರ, ಮಂಡೆ ಬಾಚರು ಸೇರ, ಗಂಡನಲ್ಲ ಕಾಣೋ ದುಸ್ಮಾನ", "ಕರಿಯ ಹೆಂಡತಿ ಎಂದು ಕಿರಿಕಿರಿ ಮಾಡಬ್ಯಾಡ, ಹರಳಕೊಳ್ಳೋ ನಿನ್ನ ಗುಳಿದಾಳಿ" ಎನ್ನುವ ತ್ರಿಪದಿಯ ಸಾಲುಗಳು ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ನುಚ್ಚುನೂರು ಮಾಡಿವೆ. ಗಂಡನ ಹಿಂಸೆ ಅತಿಯಾದಾಗ ಆತನನ್ನು ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನು ಕಟ್ಟಿದ ಗುಳದಾಳಿಯನ್ನು ಆತನಿಗೇ ಹರಿದು ಹಾಕಲು ಹೇಳಿ ಅದರ ಹಂಗಿನಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ನಿರಾಳವಾಗಿ ಬದುಕಲು ಆಶಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗುಳದಾಳಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕುವುದೆಂದರೆ 'ಗಂಡನ' ಭೌತಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮತ್ತು ಗುಳದಾಳಿಗಿರುವ ದೈವಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಳದಾಳಿ ಕೇವಲ ಕರಿಮಣಿ ಸರವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪವಿತ್ರ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಹೆಂಡತಿಯ ಪಾಲಿಗೆ ಅದು ದೈವವಾದರೆ, ಗಂಡಿಗದು ತಾನು ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೊಂದಿದ ಒಡೆತನದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಗುಳದಾಳಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯುವುದೆಂದರೆ ಗಂಡ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹೊಂದಿದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ತಾಳಿಗಿರುವ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದ ಹೆಂಡತಿಯರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ತುಂಬ ವಿರಳ.

ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದ ಮಹಿಳೆಯರ ಮುಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಕುರಿತು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾತನಾಡಿದರೂ ಅವಳ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪರಾಧವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ ಅವಳಿಗೆ

ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಯಬದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಹಂತದ ನಂತರ ಮೌನ ತಾಳುವ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಏನೆಂದು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು? ಪ್ರತಿರೋಧದ ಧ್ವನಿಗಳು ತುಂಡು ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಯಾಕೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ, ಅವುಗಳು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಪ್ರವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಿದೆ. ಇಂಥಹ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇನ್ನಷ್ಟೆ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಳುವ ಮೊಗ್ಗಾಗಿ ಬಾರೋ ತುರುಬಿಗೆ, ನುಚ್ಚಾಯ್ತು ನೂರಾಯ್ತು ಹೊಳೆಯಾಗೆ ಮೊದಲಾದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ, ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನಿದ್ದೂ ಗೆಳೆಯನನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡ ವಸ್ತುವಿದೆಯಾದರೂ ಅದು ಅನೈತಿಕವಾದುದು ಅಥವಾ ಅಕ್ರಮವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಟೋನ್ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲಾವಣಿಕಾರರು ಹೇಳುವ ಅಸಲ ಜಾತಿ ಹೆಣ್ಣು, ಸಂಪಿಗಿ ತೆನಿಯಂಥ ಹುಡುಗ, ಚಂದ್ರುಣಿ, ಗಿಡ್ಡಪೋರಿ (ಇವು ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿವೆ.) ಮೊದಲಾದ ಗೀತೆಗಳು ಗಂಡನಿದ್ದೂ ಅನ್ಯ ಪುರುಷರನ್ನು ಕೂಡುವ ಹೆಂಡತಿಯರ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಅನೈತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಬಾಹಿರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿವೆ. ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮುರಿದದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಇಂಥವರು ಕಠಿಣವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಪರಿತ್ಯಕ್ತರಾಗಿ, ಅನಾಥರಾಗಿ ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತ ಸತ್ತಂತೆ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಕಥಾ ನಾಯಕಿಯರು ತಾವು ಎದುರಿಸುವ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು, ಅಗೌರವವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಹಾದಿಯನ್ನು ತುಳಿಯದಂತೆ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆಯೇ ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಖಾಸಗಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಇದರೊಳಗಡೆ ಮಹಿಳೆ ಅನುಭವಿಸುವ ನೋವು ಖಾಸಗಿಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಖಾಸಗಿ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಹಿರಂಗಗೊಳಿಸಬಾರದೆಂಬ ಅಲಿಖಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮ ಭಾರತದಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಯಾರೊಂದಿಗೂ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಸಂಕಷ್ಟದಲ್ಲಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ನೋವುಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳನ್ನು ಅದುಮಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನಿಂದ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಹಲ್ಲೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಲಿರುವ ಎಷ್ಟೋ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ತಾವು

ಹಲ್ಲೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡನು ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹೊಡೆತ ಬಡೆತಗಳು, ಬೈಗುಳಗಳು ಆತನ ಹಕ್ಕಾಗಿ, ಪ್ರೀತಿಯ ದ್ಯೋತಕಗಳಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. 'ನಿನ್ನ ಗಂಡ ಅನ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ 'ನಾ ಮುಡಿಯುವ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಅವಳೊಂದು ಗಳಿಗೆ ಮುಡಿಯಲಿ' ಎಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಅವಮಾನವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವಳು ಅದನ್ನು ಅವಮಾನ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಅವಳ ನೋವುಗಳು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ನೋವುಗಳು ಕರ್ಮ ಫಲಗಳಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ನೋವುಗಳನ್ನು ಅವಳು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನೋವುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಆಕೆಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಪರ್ಯಾಯ ಬದುಕು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಅಂಶ ಕಡಿಮೆ.

ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲಾಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳು ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ಅದುಮಿಡುವುದರಿಂದ ದೊಡ್ಡವಳಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಮಹಿಳೆಯು ತಾನು ಅನುಭವಿಸುವ ಬಹುಪಾಲು ನೋವುಗಳನ್ನು 'ನೋವುಗಳು' ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುವ ನೋವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜ ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಕೆಲವು ನೋವುಗಳು ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ನೋವುಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಹೆಂಡತಿಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋವುಗಳಿರುವಂತೆಯೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾಕೃತಿಯೂ ಇದೆ. ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ, ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ, ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಹೆಂಡತಿಯ ನೋವುಗಳು ಆಯಾ ತ್ರಿಪದಿ, ಹಾಡು, ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ನೋವಾಗಿರುವಂತೆಯೆ, ಒಟ್ಟು ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯದ ನೋವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದ ಘಟನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಘಟನೆಗಳು ಆಕೆಯ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ಕನ್ನಡಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನೋವಿನಲ್ಲೂ ನಾವು ಕರಗುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಕರಗಿದಾಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೋವುಗಳು, ನಮ್ಮ ನೋವುಗಳು ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಹೆಂಡತಿಯ ಕುರಿತಿರುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ನೋವಿಗೆ ಶಾರೀರಿಕ ನೆಲೆ, ಮಾನಸಿಕ ನೆಲೆ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ

ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆ, ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆ ಇದೆ. ಅವಳ ನೋವುಗಳನ್ನು ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಐದು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆ

ಅತ್ತೆ ಮನೇಲಿ ಹೆಂಗಿದ್ದಿ ಮಗಳೆ
ಅಂದ್ರೆ ಮುಳ್ಳಾಗೆ ಹಾದಿ ನಡೆದ್ಹಾಂಗೆ
ಮೊಳಕೈಗೆ ಚಿಲಕ ಹೊಡೆದ್ಹಾಂಗೆ

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಇಸದ ತ್ರಿಪದಿಯಂತೆ ಅತ್ತೆಯನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಸೊಸೆಯ ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅತ್ತೆಯನ್ನೇ ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತ 'ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೆಣ್ಣೇ ಶತ್ರು' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅತ್ತೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪುರಷಾಧಿಕರಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಾಗ ಅತ್ತೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅತ್ತೆಮನೆ' ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅತ್ತೆ ಮನೆಯು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು 'ಅತ್ತೆಮನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಆ ಮನೆಗೆ ಹಕ್ಕುದಾರಳು ಆಗಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಮನೆ, ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಸ್ತಿಗೆ ಅವಳು ಒಡತಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಆ ಮನೆತನದ ಪುರುಷರ ಒಡೆತನದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥಿರಾಸ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯಾದವಳು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವಳು, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ, ಅವುಗಳನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಡಲು ಅತ್ತೆಯಾದವಳು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಸ್ಥಳವನ್ನು 'ಅತ್ತೆ ಮನೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಅತ್ತೆ ಮನೆ' ಎನ್ನುವುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀವಾಚಕ ಪದವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅದು ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಪದವಾಗಿದೆ. "ಪಿತೃ ಸ್ಥಾನೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ವಧು ಹೋಗುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಹಿಂಸೆಯ ವಿಷಯ ಬಂದಾಗ ಅದು "ಗಂಡನ ಮನೆ" ಅಥವಾ "ಮಾವನ ಮನೆ" ಆಗದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಅತ್ತೆ ಮನೆ'ಯಾಗುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಹೋಗುವವಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ತೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸೊಸೆಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಈ 'ಅತ್ತೆ ಮನೆ' ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. 'ಅತ್ತಿ ಮನಿ

ಇಗ್ಗರ ಭಾಳ ಇರಲಾರೆ' ಎನಿಸಿದರೂ ಅವಳು ಅದನ್ನು ತೊರೆದರೆ ಬದುಕಲು ಜಾಗವೆಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯರ ಸಂಬಂಧ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು, ಅದರ ಘರ್ಷಣೆ ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನವಾದದ್ದು. ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮುರುಟುತ್ತಾ, ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಡುತ್ತಾ ಬಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ವಿಕೃತಗೊಂಡ ಅತ್ತೆಯರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾದ ಹಾಗೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿಲ್ಲವೋ ಏನೋ! ಬೇರಾವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಹಕ್ಕಿನ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಲಿ ಆಸಕ್ತಿಗಳ ರೂಢನೆಯಾಗಲಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಮದುವೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಬದುಕು ಗಂಡುಮಕ್ಕಳ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿ, ಮಿತಿಮೀರಿ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಫಲವನ್ನು ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಅದುಮುವಿಕೆ, ತುಳಿತದ ಫಲ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಬಲಿಯಾಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ದುರಂತದಲ್ಲಿ ದುರಂತ" (ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ, ೧೯೯೭. ಪು. ೧೭೨).

ಕುಟುಂಬಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ, ಗಂಡನ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ಗಂಡನ ಮೊದಲ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಗಂಡನಿಗೆ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ತಮ್ಮ-ತಂಗಿಯರಿರಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆ ತಾರುಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರ ಮಕ್ಕಳಿರಬಹುದು. ಇಂಥವರೆದುರಿಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ದಾಂಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರು ಸರಸಮಯವಾಗಿರುವಂತಿಲ್ಲ. ಗಂಡನು ತನ್ನ ತಂದೆ ತಾಯಿ, ಅಕ್ಕ-ತಂಗಿಯರು, ಹಾಗೂ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರೆದುರು ಹೆಂಡತಿಯ ಜೊತೆ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯವರೆಗೆ ಕಾಲ ಕಳೆಯುವುದನ್ನು ಕುಟುಂಬದವರಿಗೆ ಅಗೌರವ ತೋರಿದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಗೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡ, ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಯವನ್ನು ಕಳೆಯುವದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತನಾಡುವುದರಿಂದ, ಅವರ ಸಂಬಂಧವು ಹೆಚ್ಚು ಗಾಢಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಗಾಢತೆಯು ಆಪ್ತತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅವರಿಬ್ಬರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸದೃಢಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಂಡನ ಮೊದಲ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಕಡೆಗಾಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಹಾಗೂ ತಾವು ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯರು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಮಲಗದಂತೆ ನಿಗಾ ಇಡುತ್ತಿದ್ದ ಅತ್ತೆಯರ ಕುರಿತು ನನ್ನ ಅಜ್ಜಿ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆಯರು ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ನನ್ನ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ಹೆಂಡತಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು, ಕುಟುಂಬದವರನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. 'ಗಂಡಸಿಗ್ಯಾಕೆ ಗೌರಿ ದುಃಖ, ಹೆಂಡತಿಗ್ಯಾಕೆ ಕಾಮನ ಹಬ್ಬ' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತು ಇದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡನಾದವನು ಹೆಂಡತಿಯ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು,

ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಕೂಡದು. ಅಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲದ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಮಯ ಹರಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೆಂಗಸಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಗಂಡಸು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಪಿತೃಸ್ಥಾನೀಯ ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆತನು ಅವಳಿಗಿದ್ದ ದುಃಖಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಕೂಡದು ಎನ್ನುವ ಮೌಖಿಕ ಕಾನೂನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಹೆಂಡತಿಯು ಇಂದ್ರಿಯ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಆಶಿಸಕೂಡದು. ಅವಳೇನಿದ್ದರೂ ಗಂಡನ ಕಾಮವನ್ನು ಪೂರೈಸಬೇಕೆ ಹೊರೆತು ತನ್ನ ಕಾಮವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಯಕೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದೆ. ಅವಳೇನಿದ್ದರೂ ಪುರುಷನ ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ಬಳಸಲ್ಪಡುವವಳು. ಹೀಗೆ ಉಪಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವಳು. ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವಂತ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದು, ಅನುಚಿತ ಹಾಗೂ ಕೆಟ್ಟ ವರ್ತನೆಯಾಗಿಯೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಖಾಸಗಿಯಾಗಿ ಗಂಡನ ಜೊತೆ ಕಾಲ ಕಳೆಯಲಿಚ್ಚಿಸುವುದನ್ನು ಗಂಡನ ಕುಟುಂಬದವರು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವರು. ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯಲ್ಲಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಅವರನ್ನು ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಬಿಗಿಗೊಳ್ಳುವ ದಾಂಪತ್ಯವು, ಹೆತ್ತವರನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಕುಟುಂಬದ ಐಕ್ಯತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯು ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಗಂಡನೊಡನೆ ಬಾಳುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಬಾಳುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಳು, ಅವಳು ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲಸಗಳು ಎಂತಹ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಅತ್ತಿಯ ಮನಿಯಾಗ ಅರವತ್ತು ಗಂಗಾಳ
ಬೆಳಗತೇನತ್ತಿ ಬೈಬ್ಯಾಡ । ತವರವರು
ಸರ ಮುತ್ತು ಮಾಡಿ ಸಲುವ್ಯಾರ

ಈ ಮೇಲಿನ ತ್ರಿಪದಿಯು ಅತ್ತೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಹೊಸ್ತಿಲನ್ನು ತುಳಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಮನೆಗೆಲಸಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಅವಳೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸೊಸೆಯನ್ನು ಕುಟುಂಬದ

ದಾಸಿಯಾಗಿಯೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗಂಡ, ಅತ್ತೆ, ಮಾವ, ನಾದಿನಿಯರು, ಮೈದುನರು, ಭಾವಂದಿರು ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರ ಬೇಕು ಬೇಡಗಳನ್ನು ಸೊಸೆಯಾದವಳೇ ಪೂರೈಸಬೇಕು. ಕುಟುಂಬ ಸದಸ್ಯರಾರಿಗೂ ಎದುರಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಶಾಂತಿಗೆ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸಿದೆ.

"ಅತ್ತಿಯ ಮನಿಯಾಗ ಮುತ್ತಾಗಿ ಇರಬೇಕು, ಹೊತ್ತಾಗಿ ನೀಡಿದರ ಉಣಬೇಕು"; "ಅತ್ತೆ ಮಾವರಿಗಂಜಿ ಮತ್ತೆ ನಾದುನಿಯರಿಗಂಜಿ ನಡೆಯಬೇಕು"; "ಗಂಡನ ಪಾದ ದೇವರೆಂದೆರಿಗಿಕೊ" ಎನ್ನುವ ಮಾನಸಿಕ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ತವರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತಾಳೆ 'ಅತ್ತಿ ಕೈಯಾಗ ಅರಿಬೇಕು, ನಾದನಿ ಕೈಯಾಗ ನುರಿಬೇಕು' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತು, ಮಹಿಳೆ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದಲೇ ಅನುಭವಿಸುವ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಬಯಲುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸೊಸೆಯಾದವಳು ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಅತ್ತೆ-ನಾದನಿಯರು ಕಾರಣರು ಎನ್ನುವುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡು ಬಂದರೂ, ಆಳದಲ್ಲಿ ಅದು ಬೇರೆಯದೇ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಡನ ಮನೆಯು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಳಗಿಸುವ ಗರಡಿ ಮನೆಯಾಗಿದೆ. ಟಿ.ಎಸ್.ರಾಜಪ್ಪ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ 'ಉತ್ತರದೇವಿ' ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು; "ಆಗ ತಂದವನಲ್ಲ, ಈಗ ಕಳಿಗವನಲ್ಲ ಹೋಗೀರು ನಿನ್ನ ತವರಿಗೆ (ಉದ್ಧೃತ ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ. ಸಂ.೧೯, ಪು.೨೭೩) ಈ ಮಾತುಗಳು ಹೆಂಡತಿಗೆ ಗಂಡನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಗಂಡನ ಮೊದಲ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧವೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮದುವೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವವರು ಹಿರಿಯರು. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಬಾಳುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಅತ್ತೆ, ಮಾವ, ನಾದುನಿ, ಮೈದುನರ ಜೊತೆ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಾಗುವ ಹುಡುಗನ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಹೆತ್ತವರೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಹೆತ್ತವರು ಪ್ರಬಲರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಯರ ಅಣತಿಯಂತೆ ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿದವನು ಬಹಳ ದುರ್ಬಲನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ತಾಳಿ ಕಟ್ಟುವುದು ಅವನ ಸಮ್ಮತಿಯಿಂದ ನಡೆದದ್ದಲ್ಲ, ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರ ಹಾಕುವುದು ಕೂಡ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಡೆದುದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಸೊಸೆಯ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವವರು ಅತ್ತೆ, ಮಾವ, ನಾದುನಿ, ಭಾವ, ಮೈದುನರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರದೇವಿ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ (ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಜೀ.ಶಂ.೧೯೯೬, ಪು ೯-೧೭) ಸೊಸೆಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಸಂಶಯಿಸಿದ ಅತ್ತೆ, ಆಕೆಯನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ನೈತಿಕ ಬೆಂಬಲವು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೊನೆಗೆ ಉತ್ತರ ದೇವಿ ಹೊಳಗೆ ಹಾರಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಳು. ಈ ಒಟ್ಟು ಕಥನಗೀತೆಯು ಸೊಸೆಯ ಸಾವಿಗೆ ಅತ್ತೆಯನ್ನು ಕಾರಣಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ತೆಯು ಸೊಸೆಯ ಶೀಲ ಶಂಕಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಿ, ಸೊಸೆಯ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣಳಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯೆ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪುರಷಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅರ್ಭಟವು ತಣ್ಣಗೆ ತೆರೆಮರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕೊಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣು ಕುಲಕ್ಕೆ ಹೊರಗು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳೂ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ವೈವಾಹಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರದೂಡಲ್ಪಟ್ಟಂತಹ ಉತ್ತರೆಯು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಆಯ್ಕೆ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಬದುಕುವ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಪುರುಷಷಾಹಿ ಎಲ್ಲಾ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬರ್ಬರವಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ದಾಳಿಯಿಂದಾಗಿ ಉತ್ತರೆ ಸಾವಿಗೀಡಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಉತ್ತರದೇವಿಯಂಥ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೀಡಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆಗೆ ಹೆಣ್ಣೇ ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಲು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸದಾ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಬದುಕಿನ ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ 'ಅತ್ತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಕೆಟ್ಟ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕೆಟ್ಟ ಮಾವನ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ದೊರೆಯುವುದು ಬಹಳ ಅಪರೂಪ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ 'ಕೆಟ್ಟ ಮಾವ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರತಿಮೆ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವುದು ತೀರ ಅಪರೂಪ. ಮಾವಂದಿರು ಸೊಸೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ, ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ, ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿಯಂಥ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ನೀರು ಬರದ ಕೆರೆಗೆ ಮಾವನ ಅಣತಿಯಂತೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿದ ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿಗೆ "ಮಾವಯ್ಯ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಿರುಗೆಂದ, ಮುಂದಕ್ಕೆ ನೂಕ್ಯಾನೆ" (ಕರಾಕ್ರ ಸಂ. ೧೯೭೧ ಪು. ೧೯೨). ಇಂತಹ ನಿರ್ದಯಿ ಮಾವಂದಿರ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಬಲಿ ಕುರಿತಿರುವ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕಥನಗೀತೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾವಂದಿರು ಸೊಸೆಯಂದಿರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸೊಸೆಯ ಬಲಿ ಕೊಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಹೊನ್ನೇಗೌಡನು ಐದು ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಅವಳಿಗೆ ಒಂದ್ಹೊತ್ತು ಇರಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ನಾ ಕೂಸಿನ ತಾಯಯ್ಯ ನಾನ್ಹೆಂಗೆ ಒಂದೊತ್ತಿರಲೋ, ಮಾವ! ಹೊಳಲವ್ವ ಇರುತಾಳೆ" (ಕರಾಕ್ರ, ೧೯೬೪, ಪು೨೭-೨೮) ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಆತನ ಮನಸ್ಸು ಕರಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗರ್ಭಿಣಿ ಹೆಂಗಸಾಗಲಿ, ಕೂಸಿನ ತಾಯಿಯಾಗಲಿ, ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದ್ಹೊತ್ತು

ಇರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಉಪವಾಸ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಪಾಪದ ಕೆಲಸವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗರ್ಭಿಣಿಯರು ಮತ್ತು ಬಾಣಂತಿಯರು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಉಪವಾಸ ವ್ರತಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರೆ, ಅಂಥವರಿಗೆ ನರಕ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆ. ಮನೆಯ ಯಜಮಾನನಾದ ಮತ್ತು ಊರಿಗೆ ನಾಯಕನಾದ ಹೊನ್ನೇ ಗೌಡನಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿದ್ದವು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಊರಿನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ಈ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮಗಳು ಹೊಳಲವ್ವ ಉಪವಾಸ ಇರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಅವಳ ಬಲಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಸೊಸೆಯ ಬಲಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ ಹೊನ್ನೇಗೌಡ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಯಜಮಾನನಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಮಾವನು ಸೊಸೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ದೌರ್ಜನ್ಯವು ಊರ ಉಪಕಾರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗಲು ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಎಡೆ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಒಡ್ಡೋಲಗದಿಂದ ಹೊರಟ ಹೊನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ನಡುದಾರಿಗೆ ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಿಸಿಲ ಬೇಗೆಯಿಂದಾಗಿ ಕಾಲಲ್ಲಿ ಬೊಬ್ಬೆ ಎದ್ದಿವೆ. ಅದನ್ನು ಹೊನ್ನವ್ವ "ಬ್ಯಾಸಿಗೆ ಬಿಸಿಲು ಮಾವ, ಕೂಸಿನ ತಾಯಿ ಮಾವ, ಅಂಗಾಲೆ ನಮಗೆ ಸುಡುತಾವೆ" (ಪು.೩೫) ಎಂದು ಬಾಯಿ ಬಿಟ್ಟು ಅಂಗಲಾಚಿದರೂ ಅವನ ಹೃದಯ ಕರಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸೊಸೆಯ ಸಂಬಂಧ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ, ಕೂಸಿನ ತಾಯಿ, ಹಸಿ ಬಾಣಂತಿ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಅವನ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿಶುವಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾಯಿ ಮಗುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಗಾಢತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಮಾಜ ಆ ಶಿಶುವಿಗೆ ತಾಯಿಯ ಆರೈಕೆಯ ಅಗತ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ. "ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಂದೆ ಸತ್ತರೂ ತಾಯಿ ಇರಬೇಕು" ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ತಾಯಿಯ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಮಕ್ಕಳು ಅನಾಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ವಿಧುರನಿಗೆ ಮರು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಕಾಶ ಇದ್ದಂತೆ ವಿಧವೆಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಧುರನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ತಾಯಿಯನ್ನು ತರುವನು. ಮದುವೆಯಾದ ಹೊಸದರಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳು ತನ್ನ ಸುಖಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಗಂಡನೊಂದಗಿನ ಬೆಸುಗೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಸ್ವತಃ ಅವಳು ತಾಯಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಆಕೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ವಾರ್ಥಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಗಂಡನ ಆಸ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಮೊದಲ ಮಕ್ಕಳ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಎರಡನೆಯ ತಾಯಿ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೊದಲ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತೀವ್ರ ಹಿಂಸೆಗೊಳಪಡಿಸುವಳು. ಹಿಂಸೆ ತಾಳಲಾರದೆ ಆ ಮಕ್ಕಳೇ ಮನೆಯನ್ನು ತೊರೆಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಮಲ ಮಕ್ಕಳ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಚಕಾರ ತಂದಿಡುವಳು. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು

ತಂದೆಯಾದವನು ನೋಡಿದರೂ ಮೌನಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿಯ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆಕೆ 'ಮಲ ತಾಯಿ'ಯಾದರೆ, ಗಂಡನಿಗೆ ದುಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವಳು. 'ಮಲ ತಾಯಿ' ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳಿದ್ದೂ ಎರಡನೆ ಮದುವೆಯಾದ ತಂದೆಯ ಕುರಿತು ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಮಗ ಇಲ್ಲವೆ ಸೊಸೆಯ ಜೀವದ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಯಜಮಾನನ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ಕರುಳ ಸಂಬಂಧದತ್ತ ಮಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸೊಸೆಯು ಹಸಿಗೂಸಿನ ತಾಯವ್ವನಾದರೂ, ಅವಳ ತಾಯ್ತನ ಅವಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಊರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಗೌಣವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಹೊನ್ನಮ್ಮ ತನ್ನ ಎಳೆ ಶಿಶುವಿನ ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸಿ, ಗಾಜೀನ ಕಂಬ ಹಿಡಿದು ಬೋರು ಬೋರಾಡಿ ಅತ್ತರೂ ಮಾವನಿಗದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಗಂಗೆಯ ಪೂಜಾ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪೂರೈಸಿದ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಹಸಿವಿನ ಸಂಕಟದಿಂದ 'ನಾನು ಒಂದ್ಹೊತ್ತು ಬಿಡುತೀನಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅವನಲ್ಲಿಯ ಮಾನವೀಯತೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಜಾಗೃತಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬೆಳ್ಳಿ ಬಟ್ಟಲನ್ನು ಮರೆತುಬಂದಂತೆ ಮಾಡಿದ ಹೊನ್ನೇಗೌಡ ಕೆರೆಯ ಒಳಗೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ತರುವಂತೆ ಸೊಸೆಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವನು. 'ಹೆಂಗೆ ಹೋಗಲಿ ಮಾವ, ನನ್ನ ಕುತ್ತಿಗೆಗೆ ಬಂದಾವು ನೀರು' ಎಂದರೂ 'ಓಡೋಡಿ ಹೋಗವ್ವ, ನೀನು ಗಾಢನೆ ಬಾರೆ ಹೊನ್ನವ್ವ' ಎಂದು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವನು. ತನ್ನ ಮನೆಯ ಸೊಸೆ, ಮಗನ ಮುದ್ದಿನ ಹೆಂಡತಿ, ಮುದ್ದು ಮೊಮ್ಮಗುವಿನ ತಾಯಿ ತನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಸಾವಿನ ದವಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಸ್ವತಃ ಆಕೆ ಸಾವಿನ ದವಡೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಮಾವನ ಅನುಮತಿಗಾಗಿ ಅಂಗಲಾಚಿದರೂ, ಆತನ ಮನಸ್ಸು ಕ್ಷಣವೂ ಹೊಯ್ದಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊನ್ನಮ್ಮ ತನ್ನ ಬಲಿ ನಿರ್ಧಾರವಾದಾಗಿನಿಂದ ಬಲಿಯಾಗುವ ಹಂತದವರೆಗೆ ಮಾವನ ಮನಃ ಪರಿವರ್ತನೆಗಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿರುವಳು. ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತ ಮಾವನನ್ನು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಲು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೂ, ಅವುಗಳು ಯಾವುವೂ ಸಫಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾವಿನ ಕೊನೆಯಂಚಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಹೊನ್ನಮ್ಮ 'ಧೂಳು ಸಂಜೆ ಹೊತ್ತು, ಒಬ್ಬಾನೆ ನಮ್ಮ ಮಾವ, ನಾನೇ ಹೋಗುತೀನಿ, ನೀನು ಹೋಗು ಮಾವ" (ಪು. ೩೯) ಎಂದೆನ್ನುವಳು. 'ಧೂಳು ಸಂಜೆ ಹೊತ್ತು' ಸಾಯಂಕಾಲದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ, ವಯಸ್ಸಿನ ಕೊನೆಯುಂಚಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾವನ ಮುಪ್ಪನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ವಯಸ್ಸಾದ ಮಾವನಿಗೆ ಸಂಜೆ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನೆಗೆ ವಾಪಸ್ಸಾಗುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವದ ಮನೆಗೆ ನೀನು ಹೋಗು, ಸಾವಿನ ಮನೆಗೆ ನಾನು ಹೋಗುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವಂತೆ 'ನಾನೇ ಹೋಗತೀನಿ

ನೀನು ಹೋಗು ಮಾವ' ಎನ್ನುವಳು. ಅವಳು ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡ ಹೊನ್ನೇಗೌಡನ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆರೆಯ ಏರಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಅವಳು ಸಾಯುವುದನ್ನು ತಣ್ಣಗೆ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಬಲಿಯಾದದ್ದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ

ಏನವ್ವ ಹೊನ್ನವ್ವ
ನೀರಿನೊಳಗೆ ಹೋದೇವು

....

ಮಗನೆ ದೇವೇಂದ್ರನ ನೋಡಲಿಲ್ಲಾ ನನ ಸೊಸೆಯ
ಮಗನೇನೆ ಮಲ್ಲಣ್ಣ ಬರಲಿಲ್ಲ ಹೊನ್ನವ್ವ
ದೇವ್ರಾಗಿ ನೀನು ಹೋದೆವ್ವ ನೀನು" (ಪು . ೩೯)

ಎಂದು ಬೋರಾಡಿ ಅಳುವನು. ಅವಳು ಬಲಿಯಾದ ನಂತರ ಮೊಮ್ಮಗುವಿನ ಅನಾಥತೆಯನ್ನು, ಮಗನ ಒಂಟಿತನವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಕಣ್ಣೀರಿಡುವನು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಟ್ಟು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಹೊನ್ನೇಗೌಡನಿಗೆ ಕಣ್ಣೀರು ಅಂತಃಕರಣ ಕಲಕಿ ಬಂದದ್ದಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತೀರಿಕೊಂಡಾಗ ಸಂಬಂಧಿಕರು ಕಣ್ಣೀರಿಡುವುದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಡವಳಿಕೆ. ಹೆಣದ ಮುಂದೆ ಕುಳಿತು ಬೋರಾಡಿ ಅತ್ತಷ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಕಳೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು 'ಹೆಣದ ಸಿಂಗಾರ' ಎಂದೇ ಕರೆಯುವರು. 'ಅತ್ತರೆ ಹೆಣ ಚಂದ, ನಕ್ಕರೆ ಮದವಿ ಚೆಂದ' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತೇ ಇದೆ. ಸತ್ತ ಘಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಕರಾದವರು ಅಳದಿದ್ದರೆ, ಅವರ ಕುರಿತು ಸಮಾಜವು ಕೆಟ್ಟದಾಗಿ ಆಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಬಾಯಿಗೆ ಆಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೆಲವರು ಅಳುವರು. ಶಿಷ್ಟಾಚಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ತ ಹೊನ್ನೇಗೌಡನ ದುಃಖವನ್ನು ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಅತ್ತನು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಲಿಕೊಡುವ ಮುಂಚೆ ಅವಳ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು ಕಿಂಚಿತ್ತು ವಿಚಾರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಹಾಕುವ ಕಣ್ಣೀರು ಮತ್ತು ಜೀವ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕೆ ಜೀವ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ದೈನಾಸದಿಂದ ಬೇಡಿಕೊಂಡ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಯಾವವೂ ಮಾವನ ಕಣ್ಣಿಂದ ಒಂದು ಹನಿ ಕಣ್ಣೀರು ಜಿನುಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಮಗ ಸತ್ತರೆ ಮನೆ ಹಾಳು, ಸೊಸೆ ಸತ್ತರೆ ಸೋಬಾನ' ಎಂದು ಬಲಿಗೆ ಸಿದ್ಧತೆ ನಡೆಸಿದ ಹೊನ್ನೇಗೌಡನಂತಹ ಮಾವಂದಿರು ತಮ್ಮ ಸೊಸೆಯಂದಿರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಭೀಕರ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಗೌರವಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮನಂಥ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಮಾವಂದಿರ ವಿಕಾರತೆ ಹಾಗೂ ಕ್ರೂರತೆಗಳು ದಿಗಿಲು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯನ್ನು

ಜೀತದಾಳಿನಂತೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡ ಕಥೆಗಳಿವೆ, ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಿದ ಉತ್ತರದೇವಿಯಂತಹ ಕಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಅದರಾಚೆ ಅತ್ತೆಯಾದವಳು ಸೊಸೆಯ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯವೆಸಗಲಾರಳು ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಊಹೆ. ಘಾಟಿ ಸೊಸೆ ಕಥೆಯ ಮೂಲಕ ಅತ್ತೆಯರು, ಸೊಸೆಯಂದಿರ ಮೇಲೆ ನಡಸುವ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಘಾಟಿ ಸೊಸೆ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೊಸೆಯು ಅತ್ತೆಗೆ "ನೀವು ನನ್ನನ್ನು ಸುಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಯಮದೂತರು ನನ್ನನ್ನು ಯಮಲೋಕಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ದರು...ಅವನು ನನ್ನನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಇವಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಿ, ಇವಳ ಅತ್ತೆ ಕಡುಪಾಪಿ, ಅವಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಎಳೆದು ತನ್ನಿ. ಕಬ್ಬಿಣದ ಕಾಗೆ ಅವಳನ್ನು ಕುಕ್ಕಕುಕ್ಕಿ ಚಿಂದಿಚಿಂದಿ ಮಾಡಲಿ. ಅವಳನ್ನು ಕೊತಕೊತನೆ ಕುದಿಯುವ ಎಣ್ಣೆ ಕಡಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿ" ಎಂದು ಗುಡುಗಿದ. ನಾನು ಅವನು ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದು "ನನ್ನ ಅತ್ತೆಗೆ ಹೀಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಬೇಡಿ. ನನಗೆ ನೀವು ಏನು ಬೇಕಾದರೂ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಿ. ಅತ್ತೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಳ್ಳೆಯವಳು. ಅವಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡು" ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡೆ. ಅವನು ಮುಗಳ್ನಕ್ಕು" ನೀನೀಗ ಹೋಗಬಹುದು. ನಾನು ನೀನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಆದರೆ ನಿನ್ನ ಅತ್ತೆ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನಿನಗೇನಾದರೂ ಕಷ್ಟ ಕೊಟ್ಟರೆ ಅವಳನ್ನು ಎಳೆದು ತಂದು ಶಿಕ್ಷಿಸುತ್ತೇನೆ. ನಿನ್ನ ಅತ್ತೆ ಮಾಡುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನನ್ನ ದೂತರು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಅತ್ತೆ ಗಾಬರಿಯಿಂದ ನಡುಗತ್ತ ಸೊಸೆಯನ್ನು ತಬ್ಬಿಕೊಂಡಳು "ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ನೀನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳುತ್ತೇನೆ ಮನ್ನಿಸು" ಎಂದು ಕ್ಷಮೆ ಬೇಡಿದಳು. ಅವಳ ಅತ್ತೆ ಮತ್ತು ಗಂಡ, ಅವಳ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರು" (ರಾಮಾನುಜನ್ ಎ.ಕೆ.ಸಂ ೨೦೦೦. ಪು.೪೧). ಹೀಗೆ ಜೀವ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳ ರಕ್ಷಕಿಯಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅತ್ತೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸೊಸೆ ಹೇಳಿದ ಜೀವಪರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುವಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ತನ್ನ ತಪ್ಪಿನ ಅರಿವಾದ ನಂತರ ತಾನು ನಂಬಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆಂದೂ ಆಕೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ತೆಯ ಎದುರು ಸುಲಭವಾಗಿ ಜಯ ಸಾಧಿಸಿ, ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಬಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೊಸೆಯಂದಿರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಲಿಕೊಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಮಾವಂದಿರ ಮನಃಪರಿವರ್ತನೆಗಾಗಿ ಸೊಸೆಯಂದಿರು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಅವರು ಸಫಲರಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬಲಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಮರಣ ದಂಡನೆಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸೊಸೆಯಂದಿರ ಅಳಲುಗಳು ಮಾವಂದಿರ ಮನವನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ,

ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸೊಸೆಯನ್ನು ಕೊಂದಂಥ ಅತ್ತೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆಯಾದರೂ, ಅವು ಬಹಳ ವಿರಳ. ಅತ್ತೆಯರೆ ನೇರವಾಗಿ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮಗನ ಇಲ್ಲವೆ ಗಂಡನ ಇಲ್ಲವೆ ತಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಸಹಾಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇಂತಹ ಅತ್ತೆಯರು ಸೊಸೆಯನ್ನು ತಾವು ಕೊಲೆಮಾಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸೊಸೆಯಂದಿರು ಇಂತಹ ಸಾವಿನಿಂದ ಅದ್ಯಾವ ಮಾಯದಿಂದಲೋ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಅತ್ತೆಯ ಮನ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಬಾಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಕಥೆಗಳು ಅತ್ತೆಯು ಸೊಸೆಯನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಲು ಹವಣಿಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆ ಹೊರೆತು, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸೊಸೆಯ ಜೀವವನ್ನು ಹಿಚುಕಿ ಹಾಕಿದ ಅತ್ತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿ, ಅಣಜಿಹೊನ್ನಮ್ಮನಂತಹ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಮಾವಂದಿರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಟ್ಟ ಅತ್ತೆಯರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿತಂಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸೊಸೆಯಂದಿರು ತುಂಬು ಗರ್ಭಿಣಿಯರಾಗಿರಬಹುದು, ಹಸು ಕಂದಮ್ಮನಿಗೆ ಹಾಲುಣಿಸುವ ಬಾಣಂತಿಯರಾಗಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ, ದಾಂಪತ್ಯ ಬದುಕಿನ ಕುರಿತು ಬಣ್ಣಬಣ್ಣದ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ನವ ವಿವಾಹಿತೆಯರಾಗಿರಬಹುದು – ಈ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೊಸೆಯಂದಿರನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ ಮಾವನ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸೊಸೆಯಂದಿರನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವಾಗ ಮಾವಂದಿರು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ತಳಮಳ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಈ ಕ್ರೂರತೆಯು ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣದ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸೊಸೆಯಂದಿರನ್ನು ಕೊಲೆಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಅತ್ತೆಯರು ನಿಂದನೆಗೊಳಗಾದಂತೆ, ಸೊಸೆಯಂದಿರನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಿದ ಮಾವಂದಿರು ದೂಷಣೆಗೆ, ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಭಿನ್ನ–ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಸೊಸೆಯ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಎಸಗುವ ಅತ್ತೆಯು ವಿಕಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಳು. ಸೊಸೆಯ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಸುವ ಮಾವನು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ, ಊರಿನ ನಾಯಕನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನು.

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೊಸೆಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವಳು, ಅವಳ ಇಂತಹ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕಾರಣಗಳೇನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಕೆಳಗಿನ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಮಗ ನಿನ್ನ ಹಡಿಲಾಕ ಮುಗಿಲ ಮುಟ್ಟಿತ ಜೀವ
ಮದನಾರಿ ನನ್ನ ಸೊಸಿ ಬಂದ । ನಡಿವಾಗ
ಮಗ ನಿನ್ನ ಮನವು ಎರಡಾಗಿ
ಸೊಸೆಯು ಬರತಾಳಂತ ಖುಶಿಭಾಳ ಮನದಾಗ
ಸೊಸಿ ಬಂದು ಮಗನ ಕಸಗೊಂಡು । ಬಾಳ್ವಾಗ
ಮುಗಿಲಿಗೆ ಬಾಯಿ ಬಿಡತಾಳ

ಸೊಸೆ ತನ್ನ ಮತ್ತು ಮಗನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದೇ ಅತ್ತೆ ಭಾವಿಸುವಳು. ತಾಯಿ ಮಗನ ಆಪ್ತತೆಗೆ ಬಿರುಕು ತಂದವಳಂತೆ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಗ ಎಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡವನಾದರೂ, ಚಿಕ್ಕವನಂತೆ ಸದಾ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲೆ ಗಿರಿಕಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು ಬಹಳಷ್ಟು ತಾಯಂದಿರು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ಪಾರಂಪರಿಕ ತಾಯಂದಿರು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಂಡತಿಯ ಜೊತೆ ಮಗನು ಆಪ್ತನಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆಲ್ಲ ಪಾರಂಪರಿಕ ತಾಯಂದಿರು, ಸೊಸೆಯು ತಮ್ಮ ಮಗನನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ "ಸೊಸೆ ಬಂದು ಮಗನ ಕಸಗೊಂಡು ಬಾಳ್ವಾಗ ಮುಗಿಲಿಗೆ ಬಾಯಿ ಬಿಡುತಾಳ' ಎನ್ನುವಂಥಹ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅತ್ತೆ–ಸೊಸೆಯ ಮೇಲೆ, ಸೊಸೆ ಅತ್ತೆಯ ಮೇಲೆ ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸುವುದು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಅಭದ್ರತೆಯಿಂದಾಗಿ. ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ವಯೋಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವವರೆಗೆ ಗಂಡನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣು, ಗಂಡನ ದುಡಿಮೆ ನಿಂತ ತಕ್ಷಣ ಮಗನ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಸಂಪಾದಿಸುವ ಮಗನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತಾಯಿಯು ದುಡಿಯುವ ಮಗನನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದಡೆ ಸ್ಥಗಿತವಾದ ಗಂಡನ ಸಂಪಾದನೆಯು ಅವಳಲ್ಲಿ ಅಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಆ ಮನೆಗೆ ದೀರ್ಘಾವಧಿಯವರೆಗೆ ತಾನು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಸೇವೆಯಿಂದಾಗಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮನೋಭಾವವು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನಿಂದಾಗಿಯೇ ಮನೆತನ ಉದ್ಧಾರವಾಯಿತು, ತಾನೇ ಮನೆತನವನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆ ತಂದೆ ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಮನೋಭಾವವು, ಆ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ಸೊಸೆಯ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹಳ ದಿನಗಳ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಸಾಗಲು ಸೊಸೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಅದೇ ತಾನೆ ಮನೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಸೊಸೆಯು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾಳೋ ಏನೋ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮನೆಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಮಗನು ಹೆಂಡತಿಯತ್ತ ವಾಲಿದರೆ ತನ್ನ ಗತಿ ಏನು ಎಂದು ಆಲೋಚಿತ್ತಾಳೆ. ಇಳಿ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆರ್ಥಿಕ

ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಗಂಡನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ತಾಯಿಯ ಮಗ ಹಾಗೂ ಸೊಸೆ ಇವರಿಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಂಥವಳಿಗೆ 'ಸೊಸೆ' ಆತಂಕವಾಗಿ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಆರ್ಥಿಕ ಅಸುರಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ದಾಡುವ ಅತ್ತೆಗಾಗಲಿ, ಸೊಸೆಗಾಗಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಯಾವ ಆಸ್ತಿಯ ಮೇಲೂ ಅವರಿಗೆ ಹಕ್ಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕಿನ ಒಡೆತನವಿಲ್ಲದ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿಲ್ಲದ ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯರಿಗೆ ಕುಟುಂಬ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯರಲ್ಲಿಯ ಈ ಧೋರಣೆಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತವೆ. ಸೊಸೆಯನ್ನು 'ಅನ್ಯ'ವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಅತ್ತೆಯು ಸೊಸೆಯಾಗಿದ್ದಾಗ ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸೊಸೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅತ್ತೆಯ ಸೇಡಿನಲ್ಲಿ ಪುರುಷಶಾಹಿ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾತತ್ಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಗುಣವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸಗಳೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮನೆಗೆಲಸಗಳನ್ನು, ಹೊಲಗೆಲಸಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಸೊಸೆಯಂದಿರಿಂದ ಮಾಡಿಸುವದನ್ನು ಮತ್ತು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿರುವಂತೆ ತರಬೇತಿ ನೀಡವುದನ್ನು ಅತ್ತೆಯಾದವಳು, ತಾಯಿಯಾದವಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸೊಸೆಯ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಜರೂರಿದೆ. ವಿವಾಹಿತ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನೇ ನ್ಯಾಯೋಚಿತವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳು ಗಂಡನ ಒಲವನ್ನು ಹಾಗೂ ನಂಬುಗೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಅವಿರತವಾಗಿ ಪರಿಶ್ರಮಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸೊಸೆಯಾದವಳು ತನ್ನ ಪತ್ನಿತ್ವದ ಮೂಲಕ ಗಂಡನನ್ನು ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ, ಅತ್ತೆಯಾದವಳು ತನ್ನ ಮಾತೃತ್ವದ ಹೆಚ್ಚಳಿಕೆಯಿಂದ ಮಗನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯರ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆಯುವ ಈ ಹೊಯ್ಕಯ್ ಹಣಾಹಣಿಗಳು ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭದ್ರತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೀಳರಿಮೆಗಳೇ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣಗಳು. ವಿವಾಹದ ಬಳಿಕವೂ ಗಂಡು ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಗಂಡು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯಂತೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡನ ಮನೆಯವರಿಗೆ ಸೊಸೆಯು ಅಪರಿಚಿತಳಾಗಿರುವಂತೆ ಸೊಸೆಗೆ ಗಂಡ, ಮತ್ತು ಆತನ ಕುಟುಂಬದವರು ಅಪರಿಚಿತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಶಯಿಸುವುದು, ಅವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ನೋಡುವುದು

ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯರು, ಅತ್ತಿಗೆ-ನಾದುನಿಯರ ಮನಸ್ತಾಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆವಾಗ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ದೂಷಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯಂದಿರನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಗುವಂತೆ, ಸೊಸೆ-ಮಾವಂದಿರನ್ನು ವಿರೋಧಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುವುದು ತೀರ ಅಪರೂಪ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿನ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಕನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಇವರಿಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಏರ್ಪಡುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನನು ಬಹಳ ಪ್ರಬಲನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕುಟುಂಬದ ಆಗು ಹೋಗುಗಳ ಕುರಿತು ಅಂತಿಮ ತಿರ್ಮಾನ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವನು ಅವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ತವರಿನ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅತಂತ್ರವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಚಿಕ್ಕ ವಯಸ್ಸಿನ ಸೊಸೆಯನ್ನು, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ಬೃಹತ್‌ಸ್ವರೂಪಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಯಜಮಾನನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗುವನು? ಮತ್ತೊಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅತ್ತೆಯಾಗಲಿ, ಸೊಸೆಯಾಗಲಿ ಯಾವುದನ್ನು 'ಅಧಿಕಾರ', 'ಯಜಮಾನಿಕೆ' ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೋ, ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದು ಪುರುಷಾಧಿಕಾರ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಅಧಿಕಾರದ 'ಯಜಮಾನಿಕೆ' ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ 'ಯಜಮಾನಿಕೆ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು Super wiser ಕೆಲಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. Super wiser ಮೇಲೆ ನಿಗಾ ಇಡಲು, ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಲು ಹಾಗೂ ಅವರ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಡಲು ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗಿರುವ ವಿಶೇಷ ಅಧಿಕಾರ, ಹಕ್ಕುಗಳು ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯರಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯರು ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಪರಸ್ಪರ ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸುವ ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯ ಕುರಿತು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ದೊರೆಯುವ ಹಾಗೆ ಅತ್ತಿಗೆ-ನಾದುನಿಯರ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇರಳವಾಗಿದೆ. ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅತಂತ್ರತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಹೆಣ್ಣು, ತವರಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಅವಳು ಮದುವೆಯಾದ ಕ್ಷಣದಿಂದಲೇ ತವರಿನ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅದೇ ತಾನೇ ಮನೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಸೊಸೆಯು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ನಾದಿನಿಯು ತವರಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಹಕ್ಕು ಚಲಾಯಿಸಲು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಅತ್ತಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವಳ ಮೇಲೆ ಹರಿಹಾಯುತ್ತಾಳೆ.

ತಾನು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಅತ್ತಿಗೆಯಾದವಳು ಅನುಭವಿಸಲಿ ಎಂದು ಕೆಲವು ನಾದಿನಿಯರು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅತ್ತಿಗೆಯಾದವಳು 'ತನ್ನ ಮನೆ' ಎಂದು ಹಕ್ಕು ಚಲಾಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ, ನಾದಿನಿಯಾದವಳು ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆ ಎಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆ ತೋರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯರ ಹಾಗೆ ಅತ್ತಿಗೆ-ನಾದಿನಿಯರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸದಾ ಕಲಹವಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಅತ್ತಿಗೆಗಾಗಲಿ, ಸೊಸೆಗಾಗಲಿ, ನಾದಿನಿಗಾಗಲಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಹಕ್ಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಹುಸಿ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ' ಅವರ ಮಧ್ಯೆ ಸದಾ ಪೈಪೋಟಿ ನಡದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ವಿಧವೆ

ಮುಗ್ಗ ಜ್ವಾಳದ್ಹಾಂಗ ಕಗ್ಗ ಬೆಳೆಸಿನ್ಹಾಂಗ
ಹಗ್ಗಿಲ್ದ ಭಾವಿಕೊಡದ್ಹಾಂಗ । ಪತಿರಾಯ
ನೀ ಹೋದ ಛಣಕ ನನ್ನ ಜೀವ
ಗಂಡನಿಲ್ಲದ ಬಾಲಿ ದಂಡನಾಳಿದರೇನ
ಪುಂಡಿಯ ಹೂವು ಹೊಲ ತುಂಬ । ಅರಳಿದರ
ಚಂಡು ಹೂವಿನ ಹೋಲವ

ಎಲ್ಲರಿದ್ದೂ ಅನಾಥಳಾಗಿರುವ, ದುಡಿದರೂ ನಿರುಪಯುಕ್ತ ಜೀವಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ವಿಧವೆಯ ಜೀವನವನ್ನು ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಬಹುಪಾಲು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಿಧವೆ ನಡೆಸುವ ಕನಿಷ್ಠ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಮುಗ್ಗ ಜೋಳ, ಕಗ್ಗ ಬೆಳಸು-ಇವೆರಡೂ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳಾದರೂ ಬಳಕೆಗೆ ಬಾರದವುಗಳು. ಇವುಗಳು ವಿಷಯುಕ್ತ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿವೆ. ವಿಧವೆ ಕೂಡ ಭೋಗಿಸಲಾಗದ ಪದಾರ್ಥ ಜೀವಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಗಂಡನ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿ, ಭೋಗದ ವಸ್ತುವಾಗಿ, ವಂಶೋದ್ಧಾರಕಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣು, ಆತನ ಮರಣದ ನಂತರವೂ ಪತಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಮರು ಮದುವೆಗಾಗಿ ಆಶಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಪರ ಪುರುಷನ ಸಾಮೀಪ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಅವಳಿಂದ ಪ್ರಜೋತ್ಪಾದನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅವಳು ಭೋಗಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅವಳ ಜೀವನವು ಮುಗ್ಗಜೋಳದ ಹಾಗೆ, ಕಗ್ಗ ಬೆಳಸಿನ ಹಾಗೆ ವ್ಯರ್ಥವೆನಿಸಿದೆ. ಹಗ್ಗಿಲ್ದ ಬಾವಿಯ ಕೊಡವು ವಿಧವೆಯ ಬದುಕಿನ ನಿರುಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗವು ಗಂಡನ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದು ಸ್ತ್ರೀ ಬದುಕಿನ ಆಸರೆಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ರಕ್ಷಣೆಯಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಹಗ್ಗ ಇದ್ದ

ಬಾವಿಯ ಕೊಡವು ಉಪಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನಗೊಂಡಿದೆ. ಹಗ್ಗ ಇದ್ದ ಕೊಡವು ಬಳಕೆಗೆ ಯೋಗ್ಯ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಗ್ಗಿಲ್ಲದ ಬಾವಿಯ ಕೊಡವು ಕೈಗೆ ಸಿಗದ ಹಾಗೂ ನಿರುಪಯುಕ್ತ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದು ವಿಧವೆ ಬದುಕಿನ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಊರನಾಳುವ ನಾಯಕಿಯು ವೈಧವ್ಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಜಾ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಚಿತ್ರಣವು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎರಡನೆಯ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ವಿಧವೆ ದಂಡನಾಳುವ ಒಡತಿಯಾದರೂ, ವೈಧವ್ಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅವಳ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಳು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ತನ್ನ ದುರಾಡಳಿತದಿಂದಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ವೈಧ್ಯವ್ಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ವಿಧವೆಯು ಅಮಂಗಲೆಯಾಗಿ, ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅಶುಭ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಳು. ಅವಳು ಊರನಾಳುವ ಒಡತಿಯಾದರೂ ಸಮಾಜದ ಈ ತಿರಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಳಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿಧವೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ವೈಧ್ಯವ್ಯದ ಶಾಪದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಧ್ಯವ್ಯದ ಶಾಪವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ.

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು 'ವೈಧವ್ಯ' ಆಚರಣೆಯು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ವೈಭವೀಕರಣವೇ ವಿಧವಾ ಆಚರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣು ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ನಿರ್ಬಂಧಿತವಾಗಿರುವಳು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಯೋನಿ ಶುಚಿತ್ವ, ಶೀಲದಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿನ ಆಸ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಳ ಮುತ್ತೈದೆತನದ ಪಟ್ಟದ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಗಂಡನ ಇರುವಿಕೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಚಹರೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಅವನ ಸಾವು ಅವಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು, ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಗಂಡನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವನು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವನು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಂಥಹ ನಡಾವಳಿಗಳಿಗೆ ಭಾರಿ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರೆಯಿತು. ಮುತ್ತೈದೆ ಸುಮಂಗಲಿಯಾದಳು. 'ವಿಧವೆ' ನೋಡಬಾರದ ಅಮಂಗಲ ಜೀವಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಳು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಮುತ್ತೈದೆತನಕ್ಕಾಗಿ, ದೀರ್ಘ ಸುಮಂಗಲಿತನಕ್ಕಾಗಿ ಆಶಿಸುವಂತಾಯಿತು. ವೈಧವ್ಯವು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ, ಗಂಡನು ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಭಯಾನಕವಾಯಿತು. ಗಂಡಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಕನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು

ಮುತ್ತೈದೆತನವು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತ್ತದೆ. ಮುತ್ತೈದೆತನವು ಹೆಂಡತಿಗೆ ಗಂಡನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತೇ ಪುನಃ, ಗಂಡನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಮರು ಮದುವೆಯ ಅವಕಾಶವಿರುವ ಆತನು ಅಮಂಗಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಲಿಲ್ಲ.

ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವೈಧವ್ಯವು ಅವಳ ಬಯಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಚಿಕ್ಕ ತಿಲಕ ಬಟ್ಟ ಇಕ್ಕದಿರು ಎಲೆ ಹೆಣ್ಣೆ
ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ನಿನ ಗಂಡ । ಹೋದ್ಮೆಲೆ
ಚಿಕ್ಕಿ ಬಟ್ಟಿಟ್ಟು ಫಲವೇನು
ಒಪ್ಪಿಲಿ ಸಿಂಗಾರ ಮುಡಿಗ್ಯಾಕೆ ಹೂವೆಸಳು
ಎಂಟೆಂಟು ದಿನಕ್ಯಾಕೆ ಸಂತೆಯು । ಎಲೆ ಹೆಣ್ಣೆ
ಹುಡುಗರ ಬಾಳು ಹರಿದಾವು

ಎಳೆ ಹರೆಯದ ವಿಧವೆಯರ ಬಯಕೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕು ನರಳುವ ಹೃಯಯ ವಿದ್ರಾವಕ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಈ ಮೇಲಿನ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಗಂಡಿನ ಸಂತೋಷಕ್ಕೂ ಹೆಂಡತಿಯ ಅಲಂಕಾರಕ್ಕೂ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವಳು ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುತ್ತೈದೆತನದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿಧವೆಯು ತನಗೆ ನಿಷೇಧವಾಗಿರುವ ಅಲಂಕಾರದ ಕಡೆಗೆ ಒಲವು ತೋರಿದ್ದಾಳೆಂದರೆ ಅವಳು ಲೌಕಿಕ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದರ್ಥ. ಕಾಮ, ಮೋಹ, ಲೋಭ, ಮದ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳೂ ಲೌಕಿಕ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವಿಕಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಲೌಕಿಕ ಸ್ವಭಾವಗಳಿಂದ ವಿಧವೆಯು ವಿಮುಖಳಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಪಿತೃಪಧಾನ ಸಮಾಜವು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಲ್ಲ ಅಲಿಖಿತ ಕಾನೂನು ಹಾಗೂ ನಿಷೇಧಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ ವಿಧವೆಯು ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಅದನ್ನು ಲೋಕ ವಿರೋಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯಂತೆ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ವಿಧವೆಯಲ್ಲಿನ ಅಲಂಕಾರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಅವಳಲ್ಲಿ ಕಾಮ, ಮೋಹ, ಭಾವನೆಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಬಹಿರಂಗಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಪ್ರಬಲವಾದರೆ, ವಿಧವೆಯು 'ವಿಧವಾ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆ'ಯನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವಳು. ಆವಾಗ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ಬಿಗುವನ್ನು, ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಧವೆಗೆ ಲೌಕಿಕದೆಡೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಚಿಗುರದಂತೆ, ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಧವೆಯರಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವಷ್ಟು

ಅವರು ಬಯಕೆಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಈ ಬಯಕೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಯಿಂದಾಗಿ ಸತ್ತು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವಿಧವೆಯಾದವಳು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕೆಂದರೆ ಲೌಕಿಕ ಒಲವನ್ನು ಸಮಾಧಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಅಲೌಕಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವಳು ತನ್ನ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದಂತೆ ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಬೇಕು. ಒಡವೆ, ವಸ್ತ್ರ, ಆಸ್ತಿಯ ಕುರಿತಂತಿರುವ ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧಳಾದ ವಿಧವೆಯು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಳು.

'ದುಗ್ಗಾಣಿ ಮುಂಡೆಗೆ ದುಡ್ಡು ಕೊಟ್ಟು ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿದ ಹಾಗೆ'; 'ಕಂಡ ಕಂಡವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಕೈಮುಗಿದರೂ ಗಂಡ ಸತ್ತ ಮುಂಡೆಗೆ ತಲೆ ಬೋಳಿಸದೆ, ಬಿಡರು'; 'ರಂಡಿಗ್ಯಾಕ ಹೂವಿನ ದಂಡಿ'; 'ಬೋಳಿ ತನ್ನ ತುರಬ ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅತ್ತಳಂತೆ' ಈ ಮೊದಲಾದ ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳು ವೈಧವ್ಯದ ವಿಕಾರತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವೆ ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಮುಂಡೆ, ಬೋಳಿ ಪದಗಳು ಬೈಗುಳಗಳಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ವಿಧವೆಯಾದವಳಿಗೆ ತಲೆ ಬೋಳಿಸುವ ಸಂಸ್ಕಾರ ವೈದಿಕರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿಕೃತ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೇಶಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಕೇಶವನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ ಅವಳನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅನ್ಯ ಪುರುಷನ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ರೂಪಿಸಿದ ನೀತಿ ಇದಾಗಿದೆ. ವಿಧವೆಯಲ್ಲಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಯು ಅವಳಿಗೆ ಮರು ಮದುವೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಂಜಾಗ್ರತ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಕೇಶಮುಂಡನ ಮಾಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳು ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಅಯೋಗ್ಯಳು, ಅವಳನ್ನು ಪುರುಷರಾರೂ ಬಯಸಕೂಡದು ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಕೇಶಮುಂಡನದ ಮೂಲಕವೇ ಸಾರಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಯಾವ ತಪ್ಪು ಮಾಡದೆಯೂ ಸಮಾಜದ ಉಗ್ರ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಬಲಿಯಾದವಳೆಂದರೆ, ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾದವಳೆಂದರೆ ವಿಧವೆ ಮಾತ್ರ.

ಈರೋಬಿ, ನಾಗವ್ವ, ಚಿಕ್ಕೋಳು ಹಿರಿದಿಮ್ಮವ್ವ, ವಡ್ಡರಗೆರೆ ನಾಗಮ್ಮ, ಬರಗೂರು ವೀರಮ್ಮ, ಮಹಾಸತಿ ವೀರದಿಮ್ಮವ್ವ, ಕೊಂಡದ ಮಾಸ್ತಮ್ಮ, ಪತಿವರತಿ ದೇವಿ ಹೋಗಿ ನೋಡ್ಯಾಳ ವೈಕುಂಟಾ, ಮಹಾಸತಿ ಕಾಟವ್ವ, ತವರ ಹಂಗ್ಹಿರಿದು ಬರತೀನಿ ಈ ಮೊದಲಾದ ಸತಿಗೀತೆಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ಎಸಗಿದ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ದಳ್ಳುರಿಯಲ್ಲಿ ಬೂದಿಯಾದ ಸತಿಯರಿಗೆ ದೈವಿಕ

ಕವಚ ತೊಡಸಿ, ಅವರನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮಾದರಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥವರ ಕುರಿತು ಹಾಡುಗಳನ್ನು, ಕಥೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರಿಂದಲೇ ಹೇಳಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ, ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಸತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ವಿಧವಾ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಜಾಗೃತವಾಗಿರುವಂತೆ ಈ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸತಿ ಗೀತೆಗಳು ಮಹಿಳಾ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ಸತಿಪದ್ಧತಿ ನಿಷೇಧಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟರೂ ಅವು ಗೌರವಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸತಿ ಗೀತೆಗಳು ತಮ್ಮ ಜನಪ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಾವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಸತಿ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಹೃದಯ ತುಂಬಿ ಹಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅವರ ಅಳಲಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಅಸಹಾಯಕತೆ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ಹತಾಶೆ, ಸಿಟ್ಟು ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆ. ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನ ಒಳಗುದಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಮಹಿಳೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಹೋದವಳ ಕುರಿತು ಹಾಡು ಹಾಡುತ್ತ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತನ್ನ ಒಳ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು, ಒಳಗುದಿಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವಿಪತ್ತು ಎದುರಾದರೆ, ಅದರೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವ ಮಾನಸಿಕ ಸಿದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ವಿಧವೆಯು ವೈಧವ್ಯದ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕರಾಳ ಒತ್ತಡವು ಹೊರ ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವವರ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವವರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಗಡಿರೇಖೆ ಮಾಯವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ವೈಧವ್ಯದ ಭೀಕರತೆಯ ಕುರಿತು ಮಹಿಳೆ ಭಾವ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದ್ದಾಳಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹಲ್ಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾಳೆ, ಆಗಾಧ ಅಸಹಾಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕುಸಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸತಿ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ, ವೈಧವ್ಯದ ವಿಲಾಪದಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳ ವಿಜೃಂಭಣೆ ಇರುವಂತೆ ಭಾವ ಶೂನ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕ್ರೂರತೆಯು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಿಧವಾ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆಯೆ, ದೊರೆತರೆ ಅವುಗಳು ಏನನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಕೆಳಗಿನ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅತ್ತಿ ಸಾಯಬೇಕ ಹತ್ತೆಮ್ಮಿ ಕಟ್ಟುವೆ
ಮೈದುನಗ ಹಾವು ಕಡಿಯಲಿ । ನನ ಗೆಣೆಯಾ
ಗಂಡಗ ಸಿಡಿಲು ಬಡಿಯಲಿ

ಎಂದು ಮಹಿಳೆ ಹೇಳುವ ತ್ರಿಪದಿಯಾಗಿರಬಹುದು, ಚಂದ್ರಾಣಿಯಂತಹ ಕಥನಗೀತೆಯಾಗಿರಬಹುದು, ಇವುಗಳು ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗಾಳಿಗೆ ತೂರುತ್ತವೆ. 'ಗಂಡಗ ಸಿಡುಲು ಬಡಿಯಲಿ' ಎನ್ನುವ ಸಾಲು ಗಂಡನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ನುಚ್ಚು-ನೂರಾಗಿಸುತ್ತದೆ; ಮುತ್ತೈದೆಯಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ವೈವಾಹಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಸ್ತು ವಿಷಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ವಿಧವಾ ಪದ್ಧತಿ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೂ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿದೆಯಾ ಇಲ್ಲವೆ ಅವಳಿಗೆ ಮರು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಅವಕಾಶಗಳೇನಾದರೂ ಇದೆಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಕೆಳಗಿನ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಉಡುಕಿಯ ಹೆಂಡೂತಿ ಉಡಿಯಾನ ಲಿಂಗೆಂದಾ
ಕಿರುಬಳ್ಳು ಹಿಡಿದ ಮಡದಿಯ ಸಂಗಾಟ
ಸಿಡಿಪಿಡಿ ಯಾಕೋ ಸಿರಿರಾಯಾ
ಗಂಡ ಸತ್ತವ್ವಗ ರಂಡಿಮುಂಡಿಯೆನಬೇಡ
ಕಂದನ ಹಿಡಿದು ತಪದಾಳ । ಅವಳಗಿ
ಗಂಗಾದೇವೆಂದು ಕರಿಬೇಕ

ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಅದರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವು. ತಳಸಮುದಾಯದವರಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇರಬಹುದು. ಅವರು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿಯೋ ಇಲ್ಲವೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೆ ಇರುವ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿಯೋ ತಳಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೈಧವ್ಯ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ತಳಸಮುದಾಯದ ಪುರುಷರೂ ಗಂಡ ಸತ್ತ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ವಿಧವಾ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಆಶಿಸುವರು.

ಕೂಡಿಕೆಗೆ ವಿವಾಹಕ್ಕಿರುವ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಎರಡೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದು ಮದುವೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಉಡಿಕೆ ಇಲ್ಲವೆ ಕೂಡಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಉಡುಕೆ ಹೆಣ್ತಿ ಅಲ್ಲ, ಗುಳ್ಳವ್ವ ದೇವರಲ್ಲ', 'ಉಡುಕಿ ಗಂಡ ಅಲ್ಲ ಬುಗುಡಿ ವಸ್ತು ಅಲ್ಲ'; 'ಉಡುಕಿ ಹೆಣ್ತಿ ಮಡದಿಯಲ್ಲ, ಉಪ್ಪಿಲ್ಲದ್ದು ಅಡಿಗೆಯಲ್ಲ'; 'ಕೂಡಿಕೆಯಾದವಳು ಶಾಸ್ತ್ರಕೆ ಹೊರೆತು' ಎನ್ನುವಂತಹ ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳು ಧ್ವನಿಸುವುದು ಇದನ್ನೇ. ಉಡುಕೆಯಾದವಳನ್ನು ಮುತ್ತೈದೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಂಗಲಕರ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ

ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೂಡಿಕೆಯಾದವಳಿಗೆ ಜೊತೆಗಾರ ಸಿಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲ ವಿವಾಹವಾದವಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಹಕ್ಕುಗಳು ಹಾಗೂ ಗೌರವಗಳು ಕೂಡಿಕೆಯಾದಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ 'ಉಡುಕಿಯ ಹೆಂಡೂತಿ ಉಡಿಯಾನ ಲಿಂಗ' ಎಂದೆನ್ನುವ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಉಡುಕಿಯಾದವಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು, ಅಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ತೊಡೆದು ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಇಂಥಹ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ವೈಧವ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಬದುಕೇ ಮುರುಟಿ ಹೋಯಿತು ಎನ್ನುವರಿಗೆ ಈ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಭರವಸೆಯ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿನ ಸಾಲುಗಳು 'ಗಂಡ ಸತ್ತವ್ವಗ ರಂಡಿ ಮುಂಡಿಯೆನಬೇಡ' ಎಂದು ವೈಧವ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯು ನಿಭಾಯಿಸಿದ ಮಾತೃತ್ವದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೈಧವ್ಯದಂತಹ ಭಯಂಕರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತ, ಮಗನಿಗಾಗಿ ಜೀವ ತೆಯ್ದ ತಾಯಿಯನ್ನು 'ಗಂಗಾದೇವಿ' ಎಂದು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಗಂಗಾದೇವಿ'ಎನ್ನುವ ರೂಪಕವು ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ, ಗಂಗಾ ಅಂದರೆ ನೀರು. ಜೀವಕ್ಕೆ, ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅದು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾದುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಸಮಾಜದ ಜೀವಂತಿಕೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು-ಅವಳು ಮುತ್ತೈದೆಯಾಗಿರಬಹುದು, ವಿಧವೆಯಾಗಿರಬಹುದು-ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವಳು. ಗಂಗೆಗೆ ಅಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ, ಮೈಲಿಗೆ ಹಾಗೂ ದೋಷ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ವೈಧವ್ಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮೈಲಿಗೆ, ಅಶುಭ ಎಂದು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಕೂಡದು ಎಂದು ಈ ಗೀತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈ ವಿಧವೆ ತಾಯಿ ಮರು ಮದುವೆಯಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಅಂದರೆ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುತ್ತಾ ಮಾತೃತ್ವದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿಭಾಯಿಸಿದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಗೌರವ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಹಾಸತಿ ವೀರದಿಮ್ಮವ್ವ ಕಥನಗೀತೆಯನ್ನು ಹಾಡಿದ ಕರಿಯಮ್ಮನನ್ನು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು ಅವರು ಸಂದರ್ಶಿಸಿದ, ಸಂದರ್ಶನ ಭಾಗದಲ್ಲಿನ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. 'ಗಂಡ ಅಂಬನು ಇಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅಂದುಲದ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿ ಮ್ಯಾಲೆ ಕುಂಡುರಿಸಿ ಮೆರಸ್ತಿನಿ ಅಂದ್ರೂಬ್ಯಾಡ" (ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ೧೯೮೧, ಪು.೬) ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಕರಿಯಮ್ಮನ ಮಾತು ಐಹಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ವಿಧವೆಯ ಚಿಂತಾಜನಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕರಿಯಮ್ಮನ ಈ

ಮಾತುಗಳೇ ಬಹುಪಾಲು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. 'ಇನ್ನೊಂದ್ ಲಗ್ಗ ಆಗಿವುಳು ಅಂದ್ರ ಬೆಂಕಿ,ನೀರು ಕೊಡೆದಂಗ ವರಾಕ್ಕಾಕಾರು' (ಪು.೬) ಎನ್ನುವ ಕರಿಯಮ್ಮನು, ವಿಧವೆಯು ಸುತ್ತಲೂ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ದಿಗ್ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವಳು. ಬೆಂಕಿ, ನೀರು ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ ಸಂಗತಿಗಳು. ಯಾರಿಗಾದರೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಜೀವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರು ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಅವಳು ಜೀವಿಸುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡಂತೆ. ಇಂತಹ ಕ್ರೂರ ಮರಣ ದಂಡನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಲು ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಯಾವ ಹೆಣ್ಣು ಬಯಸಿಯಾಳು?

ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಧವ್ಯದ ಕುರಿತು, ಕೂಡಿಕೆಯ ಕುರಿತು ಉದಾರ ಭಾವದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವುಗಳು ವಿಧವೆಗೆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಲ್ಲ. ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಮುತ್ತೈದೆತನ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಡೆಸಿದ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಸೂಳೆ

'ಸೂಳೆಯ ಸಿಹಿ ಮಾತು' (ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣ ಮೂರ್ತಿ. ೧೯೭೧. ಪು . ೧೮೦) ಎನ್ನುವ ಗೀತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು 'ಸೂಳೆ'ಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಏನೇನು ಬ್ಯಾಡ ಈಳ್ಯವೇ ಸಾಕು' ಎನ್ನುವ 'ಸೂಳೆ'ಯ ಚಿಕ್ಕ ಬೇಡಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಗೀತೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ, ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನ ಸಮಗ್ರ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಲೂಟಿ ಹೊಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಅಪ್ಪಗ್ಹಚ್ಚಡ', 'ಅಮ್ಮಗೆ ಸೀರೆ', 'ಕುಂತಾಡೋ ಮಗಳಿಗೆ ಕುಂಚಿಗೆ' ಕೇಳುವ 'ಸೂಳೆ'ಯ ಮಾತುಗಳು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನ ಅರವಿಗೆ ಬಾರದಂತೆ ಅವನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುವತ್ತ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. "ಬಂಡಿ ಹಿಂಡೆತ್ತು ಮಾರು","ಖಂಡುಗ ಜೋಳವ ಮಾರು" ಎಂದು 'ಸೂಳೆ' ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಚಿತ್ರಣವು, ಕೊನೆಗೆ 'ಸೂಳೆ'ಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡನು ಹೇಗೆ ಬೀದಿ ಪಾಲಾಗಬೇಕಾಯಿತು., ಅವನ ಕುಟುಂಬವು ಹೇಗೆ ನುಚ್ಚುನೂರಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪುರುಷರನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದಿವಾಳಿ ಎಬ್ಬಿಸುವ ದಿವಾಳಿಕೋರರಂತೆ, ಅವನ ಕುಟುಂಬದವರನ್ನು ಅನಾಥವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ರಾಕ್ಷಸಿಯರಂತೆ, ಕರುಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದು ಹಾಕುವ ಕಟುಕಿಯರಂತೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಯೌವನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಲೂಟಿ ಹೊಡೆಯುವ ಕಾಮುಕಿಯರಂತೆ 'ಸೂಳೆ'ಯರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಪ್ಪನ

ಹಚ್ಚಡಕ್ಕಾಗಿ, ಅವ್ವನ ಸೀರೆಗಾಗಿ, ಮಗಳ ಕುಂಚಿಗೆಗಾಗಿ ಅನ್ಯ ಪುರುಷರಿಗೆ ಅವಳು ಸೆರಗು ಹಾಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಕ್ರೂರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾರೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವ್ವನ ಮಾರ್ರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಲು ಅವಳೇಕೆ ತನ್ನ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಹರಾಜಿಗಿಡಬೇಕಾಯಿತು, ಅಪ್ಪನ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನೇಕೆ ಬಲಿಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು, ಕೂಸಿನ ಆರೈಕೆಗಾಗಿ ತನ್ನ ಮೈಯನ್ನೇಕೆ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಉತ್ತರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಉತ್ತರಗಳು ಇದುವರೆಗಿನ ಸೂಳೆಯರ ಬಗೆಗಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಬದುಕಿನ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ದೇಹ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಳ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಮೇಲಿದೆ.

'ಸೂಳೆ'ಯರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು, ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೆಲವು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿದರ್ಶದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ

ಕೊಟ್ಟೂರು ಸೂಳೇರ್ಹಂಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವವಳಲ್ಲ
ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವವಳಲ್ಲ...
ಉಜ್ಜನಿ ಸೂಳೇರ್ಹಂಗೆ ಉದ್ರೆ ಮಾಡುವವಳಲ್ಲ
ಸದ್ರೆ ಮಾಡುವವಳಲ್ಲ...
ಬಿಳಿ ಜೋಡು ಸೂಳೇರ್ಹಂಗ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವವಳಲ್ಲ
ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವವಳಲ್ಲ...

ಸುಳ್ಳನ್ನೇ ಹೇಳುವ 'ಸೂಳೆ'ಯರು ಅಪ್ರಮಾಣಿಕರಾಗಿದ್ದು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನರ್ಹರಾದವರು ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. 'ಸೂಳೆಯರು' ತಮ್ಮ ಮಾತು ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ದೇಹಾಕರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಪುರುಷರನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಸವಿ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಗಂಡಸರನ್ನು ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವರು. ಪುರುಷ ಆಕರ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಸದಾ ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುವ 'ಸೂಳೆ'ಯು ತಾನು ಧರಿಸಿದ ಒಡವೆ, ವಸ್ತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಉಳ್ಳವಳು ಎನ್ನುವ ಹುಸಿ ಪೋಜು ನೀಡುತ್ತ, ಕಂಡ ಕಂಡವರ ಹತ್ತಿರ ಉದ್ರೆ ಮಾಡುವಳು. ಆದರೆ ಉದ್ರೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಹಿಂತಿರುಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಳು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವಳು, ಮೋಸ ಮಾಡುವವಳು ಹಾಗೂ ದುರಾಸೆಯುಳ್ಳವಳು. ಸೂಳೆಯ ಬಗೆಗೆ ಕನಿಕರಿಸಿಯಾಗಲಿ, ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟಾಗಲಿ ಅವಳ ಜೊತೆ ಸಂಪರ್ಕ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಅದನ್ನು ಸಲುಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವಳು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಸೂಳೆ' ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವವಳು,

ಉದ್ರೆ ಮಾಡುವವಳು, ಸದ್ರೆ ಮಾಡುವವಳು ಹಾಗೂ ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವವಳು ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ವಿಕಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವಳು ಯಾರಿಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವಳು, ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವಳು, ಉದ್ರೆ ಮಾಡುವಳು ಹಾಗೂ ಸದ್ರೆ ಮಾಡುವಳು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಸೂಳೆಯ ಸಂಪರ್ಕ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಹಾರವು ಪುರುಷರ ಜೊತೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ, ಕುಟುಂಬಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ಅವರಿಗಾವ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಗೀತೆಯು ಪುರುಷ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಣ್ಣುಗೂಡಿಸುವ ವೈರಿಯನ್ನಾಗಿ 'ಸೂಳೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಪುರುಷರ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಚಾಚಾರದಿಂದಾಗಿಯೇ 'ಸೂಳೆ' ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತು ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸೂಳೆಯರನ್ನೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಚಾಚಾರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತ, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಳನ್ನೇ ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದ 'ಸೂಳೆ'ಯರ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು, 'ಸೂಳೆ'ಯರ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ 'ಸೂಳೆ' ಮತ್ತೊಬ್ಬ 'ಸೂಳೆ'ಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳನ್ನು, 'ಸೂಳೆ'ಯರ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಎಂದು ಸೂಳೆಯರಿಂದ ಹೇಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಕಾಮಕ್ಕೂ ಎಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ? ಅವರ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ? ಸೂಳೆಯ ಸ್ವಭಾವದ ಕುರಿತಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಜಾತಿ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಜರೂರಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ **ಈರಬಡಪ್ಪ ಕಥನಗೀತೆ**ಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಎತ್ತಿಗೆ ನೀರು ಕುಡಿಸುವ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಈರಬಡಪ್ಪನ ಎದುರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಬಂದು ನಿಂತ ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿ ಹೀಗೆ ವರ್ತಿಸುವಳು, "ಇಟ್ಟ ಕುಪ್ಪಸವೇ ಸಡಿಲಿಸಿ, ಬೇಡರುಡುಗಿ, ವದೆಗೋಗಿ ಸೆರಗ ಹಿಡಿದಾಳೆ ಗೊಲ್ಲರ ಈರ ಮುಟ್ಟಯ್ಯ ನನ್ನ ಕುಚಗಳ" (ಕರಾಕೃ. ಸಂ. ೧೯೬೩. ಪು. ೩೫) ಎಂದು ಕೇಳುವಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಇಂತಹ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಜ್ಜ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ದುರ್ವರ್ತನೆಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕಾಮರಹಿತರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕಸಿದರೆ, ಕೆಳ ಜಾತಿಯ, ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕಾಮೋನ್ಮಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪತಿ

ಭಕ್ತೆಯರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತ, ಅವರ ಲೌಕಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪತಿವ್ರತೆಯರು ಕಾಮರಹಿತ ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವರು. ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವವಳಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರನ್ನು ಅತಿ ಕಾಮುಕಿಯರನ್ನಾಗಿ, ಸದಾ ಕಾಮದ ಕುರಿತೇ ವಿಚಾರಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯೌವನ ತುಂಬಿದ ಆರೋಗ್ಯವಂತ, ಹಣವಂತ ಹುಡುಗನನ್ನು ಕಂಡರೆ ಸಾಕು, ಇವರು ತಾವೇ ಬಟ್ಟೆ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಕಾಮಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವಷ್ಟು ಕಾಮುಕಿಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಮಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪರಿಚಯದವನಾಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸುಂದರವಾದ ಯೌವನಸ್ಥನನ್ನು ಕಂಡ ತಕ್ಷಣ ಎಷ್ಟೊಂದು ಕಾಮೋದ್ವೇಗಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆಂದರೆ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಕುಪ್ಪಸ ಸಡಿಲಿಸಿ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಘನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕಾಮುಕಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಘನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆತನು ತೋರಿಸುವ ಸಂಯಮ ಮೂಲಕ. ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿ "ನೋಡಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಕುಚಗಳನ್ನು, ಅರಗಳಿಗೆ ಸಾಕು ಸುಖನಿದ್ರೆ, ಬಾರಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಅರಮನೆಗೆ" (ಪು. ೩೫-೩೬) ಎಂದು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದರೆ, "ಎದ್ದೋಗ ನಿನ್ನ ಅರಮನೆಗೆ, ಹೆತ್ತಮ್ಮ ಕಂಡರೆ ಬೈಯ್ದಾಳೆ" ಎಂದು ಈರಬಡಪ್ಪನು ಆತಂಕದಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವನು. ಸಮಾಜ ರೂಪಿಸಿದ ನೈತಿಕ ನಿಯಮಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಈರಬಡಪ್ಪನ ವರ್ತನೆಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿಯ ವರ್ತನೆಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಈರಬಡಪ್ಪನಿಗೆ ಹೆತ್ತ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಭಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿಗೆ ಈ ಯಾವ ಭಯಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಳ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವತ್ತ ಈ ಗೀತೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. "ಎತ್ತು ಕೊಟ್ಟೇನು ದುಡಿದುಣ್ಣೆ" (ಪು.೩೫) ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದಕ್ಕವಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂಳೆಯರು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಮೈಮುರಿದು ದುಡಿದು ಉಣ್ಣಲು ಇಷ್ಟ ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸುವುದರತ್ತ ಅವರ ಒಲವು ವಾಲುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ. ತಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನೇ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಗಂಡಸರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಹಣವನ್ನು ಲೂಟಿ ಹೊಡೆಯುವ ಲೂಟಿಕೋರರನ್ನಾಗಿಯೇ ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದುಂಡ ತೋಳಿಗೆ ಇಂಬು ಬಿದ್ದಳು ಸೂಳೆ
ಕಾಸೀಯನಾಕೋ ನಡುವೀಗೆ । ಈರಣ್ಣ
ಇಂಬು ಬಿದ್ದೊಳ್ನ ಬಿಡದಿರೋ

ಬೀಸೋ ತೋಳಿಗೆ ಆಸೆ ಬಿದ್ದಳು ಸೂಳೆ
ಕಾಸೀಯನಾಕೋ ನಡುವಿಗೆ । ಈರಣ್ಣ
ಆಸೆ ಬಿದ್ದೋಳ್ನ ಬಿಡದಿರೋ (ಪು.೪೨).

ಮೇಲಿನ ಈ ಎರಡು ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಸಮಾಜವು 'ಸೂಳೆ'ಯರ ಕುರಿತು ಹೊಂದಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. 'ಸೂಳೆ'ಯು ದುಂಡು ತೋಳನ್ನು, ಬೀಸೋ ತೋಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸದೃಢ ಕಾಯದ ಹುಡುಗನ ಹಿಂದೆ ಕಾಮೋತ್ತೇಜಿತಳಾಗಿ ಬೆನ್ನು ಬೀಳುವವಳು. ದೇಹದಾರ್ಢ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಯುವಕನನ್ನು ಕಂಡರೆ ಕೂಡಲೇ ಅವಳಲ್ಲಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಹಸಿವು ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳ್ಳುವುದು. ಯುವಕನ ದೇಹ ಸಂಪತ್ತಿನ ಎದುರಿಗೆ ಆತನು ಹೊಂದಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ವಿಚಾರ 'ಸೂಳೆ'ಗೆ ಗೌಣವೆನಿಸುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಿಸದೇ ಕಾಮದ ಹಸಿವಿನಿಂದ ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವಳು. 'ಸೂಳೆಯರು' ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಪುರುಷರ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವರು: ೧. ಪುರುಷರ ದೇಹ ಸಂಪತ್ತು: ಪುರುಷರ ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣ ಸದೃಢ ಕಾಯವೇ ಸೂಳೆಯರಿಗೆ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಳೆಯರಿಗೆ ಕಾಮವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಳ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸದೃಢಕಾಯದವನನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ೨. ಪುರುಷರ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತು: ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಲೈಂಗಿಕ ತೃಪ್ತಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡುವಳು. ತನ್ನಲ್ಲಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಕುರಿತು ಹಣವಂತನ ಆಸಕ್ತಿ ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವನನ್ನು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕುರಿತು ಅವನಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಳೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ, ಅವನರಿವಿಗೆ ಬಾರದಂತೆ ಆತನಲ್ಲಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ದೋಚುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಕಾರಿಯಾದ ದಿನದಂದೇ ಆತನನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಹಣಗಳಿಸುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಹಣವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದು ಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಪ್ರಮುಖನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಹಣವಿರುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಗಿರಾಕಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು 'ಸೂಳೆ'ಯರ ಕುರಿತು ಇಂತಹ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿದೆ. ಈರಬಡಪ್ಪ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸೂಳೆ ಆಕರ್ಷಿತಳಾದದ್ದು ಆತನ ಸದೃಢ ಕಾಯಕ್ಕೆ; ಒಂದರಗಳಿಗೆಯಾದರೂ ಅವನನ್ನು ಕೂಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಹಂಬಲದಿಂದ ಈರಬಡಪ್ಪನ ಬೆನ್ನು ಬಿದ್ದಿರುವಳು. ಹೀಗೆ 'ಇಂಬು ಬಿದ್ದೋಳ್ನ, ಆಸೆ ಬಿದ್ದೋಳ್ನ'

ಅನುಭೋಗಿಸಲು ಆತನ ಸ್ನೇಹಿತರು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣು ಇವುಗಳು ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಭೋಗಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಅಂಥವನನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತದೆ ಕೂಡ. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಆಸೆಯಿಂದ ಬೆನ್ನುಬಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕೂಡದಿದ್ದರೆ, ಆತನ ಪುರುಷತ್ವವು ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈರಬಡಪ್ಪನ ಗೆಳೆಯರು ಆತನಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದ ಸೂಳೆಯನ್ನು ಬಿಡದಿರಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ಈರಬಡಪ್ಪ ಮತ್ತು ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿಯಾದ ಓಬಮ್ಮನ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆದ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಹರ್ತಿಯ ಬೇಡರು ನಮಗಪ್ಪ ಮಕ್ಕಳು
ನೀನು ನಮ್ಮೀಗೆ ಕಿರುತಂಗೆ ಹೋಗಮ್ಮ

....

ಗುಡ್ಡದ ಬೇಡರು ನಮಗಣ್ಣ ತಮ್ಮದಿರು
ನೀನು ನಮ್ಮೀಗೆ ಕಿರುತಂಗೆ ಹೋಗಮ್ಮ
(ಕರಾಕೃ. ಸಂ. ೧೯೬೩. ಪು. ೪೫).
ಎಂದು ಈರಬಡಪ್ಪ ಹೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಓಬಮ್ಮ ಈ ರೀತಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಳು.
ರಾಯರೆಂಬೊರೆ ನಮಗಿಲ್ಲಾ ಗೊಲ್ಲರ ಈರ
ಬಾರಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಅರಮನೆಗೆ

....

ಗಂಡರೆಂಬೇರೆ ನಮಗಿಲ್ಲಾ ಗೊಲ್ಲರ ಈರ
ನಡೆಯಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಅರಮನೆಗೆ (ಪುಟ ೪೫).

ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮಂಚಕೆ ಕರೆಯುವಳು. ಈರಬಡಪ್ಪನು ಅಪ್ಪ-ಮಕ್ಕಳು, ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರು, ತಂಗಿ ಎನ್ನುವ ಬಂಧುತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಿದರೆ; ಓಬಮ್ಮನು ಗಂಡಂದಿರೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ತರಿಸುವಳು. ಈರಬಡಪ್ಪ ನೀನು ನನ್ನ ತಂಗಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದನ್ನೊಪ್ಪದೇ ಅವನನ್ನು ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಕರೆಯುವಳು. ಓಬಮ್ಮನು ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮ, ಅಕ್ಕ-ತಂಗಿ, ಅಪ್ಪ-ಮಕ್ಕಳು ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಅವಳು ಕೊಡುವ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ತನಗೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಗಂಡಂದಿರಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು 'ಗಂಡ' ಅಂದರೆ ವಿವಾಹ ಕೇಂದ್ರದಿಂದಲೇ ಕುಟುಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತಂದೆ-ಮಕ್ಕಳು, ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರು, ಅಕ್ಕ-ತಂಗಿಯರು ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರಲು

ಸಾಧ್ಯ. ವೈವಾಹಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡದ ಲೈಂಗಿಕ ದಾಸಿಯರಿಗೆ ಈ ಯಾವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಳವಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಓಬಮ್ಮ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಕಾಮವಾಂಛೆ ಮಾತ್ರ. ಕಾಮದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅಣ್ಣ–ತಮ್ಮ, ಅಪ್ಪ ಈ ಯಾವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಮುಖವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ದಾಸಿಯರ ಕಾಮ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡು ಮಾತ್ರ ಇರುವರು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ ಎನ್ನುವ ದಾಂಪತ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ದಾಂಪತ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡುವವರಲ್ಲ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತವೆ, ತಳಸಮುದಾಯದವರಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹುಸಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಓಬಮ್ಮನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರೆಲ್ಲರೂ ಸೂಳೆಯರು, ಅವರಲ್ಲಿ ಬಂಧುತ್ವ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಢಾಳಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ.

ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಸೂಳೆ' ಚಾಮುಂಡಿಯ ಕುರಿತು ಶಿವನು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು.

ಸೂಳೆಯಾದ ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿಯ ಮನೆಗೆ
ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ
ಹಣ ತಕ್ಕೊಂಡು ಹೋಗಬಾರದು
ಅವಳಿಗೆ ತಕ್ಕಾದಂತೆ ಒಡವೆ ಬಂಗಾರವನ
(ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ. ಸಂ. ೧೯೭೨ ಪು.೫೮).

ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ "ಸೂಳೆ ಚಾಮಾಯಿ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಾವ ಅಂದ್ರೆ ಕೈಲೊಂದಿ ಕಾಸಿಲ್ಲವಲ್ಲ." (ಪು.೫೭) ಎಂದು ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಸೂಳೆ'ಯರನ್ನು ಧನ ದಾಹಿಗಳನ್ನಾಗಿ, ಸಂಪತ್ತಿನ ದಾಹಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ 'ಸೂಳೆ'ಯರಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಣ, ಒಡವೆಗಳೇ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಚಾಮುಂಡಿ ಶಿವನಿಂದ ಹಣ, ಒಡವೆ ಬಯಸಿದಳೇ ಎನ್ನುವ ಯಾವ ಸೂಚನೆಗಳೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿವನೇ ಹಣ, ಒಡವೆ ಕೊಟ್ಟು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವನು. ಅಂದರೆ 'ಸೂಳೆ'ಯರನ್ನು ಹಣ, ಒಡವೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸುಲಭವಾಗಿ ವಶೀಕರಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು, ಈ ದುರಾಸೆಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಈ ಮೇಲಿನ ಗೀತೆಯು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

'ಸೂಳೆ'ಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿಯ 'ಸೂಳೆ' ಸಿದ್ದುವಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಸೂಳೆ' ಸಿದ್ದು "ಮನೆಯ ಮೂಡು ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಮೇಲು ದಾರವಂದಕ್ಕೆ ಕೈಕೊಟ್ಟು, ಹೊಸ್ತಿಲಿಗೆ ಕಾಲು ಕೊಟ್ಟು" (ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ.ಸಂ. ೧೯೯೭. ಪು.೩೫೪) ಗಿರಾಕಿಗಳಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಸೀಮಂತದ ಸೀರೆ ತರಲು ಬಂದಿದ್ದ ಕಾಂತು ಪೂಂಜನನ್ನು ಕಣ್ಣಸನ್ನೆ, ಕೈ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕರೆದು "ಬಿಸಿಲಿನ ಹೊತ್ತು ತಣಿಯಿರಿ, ಗಾಳಿ ಬೀಸಲಿ ಪೂಂಜರೆ, ಆಸರು ತಣಿಸಿರೆ ಪೂಂಜರೆ ಬೇಸರು ಕಳೆಯಿರಿ ನನ್ನ ಬೀಡಿಗೆ ಬನ್ನಿ" (ಪು.೩೫೪) ಪೂಂಜರೆ ಎಂದು ಉಪಚರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು, ಗಿರಾಕಿಗಳಾಗಿ ಕಾಯುವ 'ಸೂಳೆ' ಸಿದ್ದು ಮೂರು ಹೊತ್ತು ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಆಲೋಚಿಸುವ ಶೃಂಗಾರದ ಜೀವಿಯಾಗಿಯೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವಳು. ಶ್ರೀಮಂತ ಗಂಡಸರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಸಾಕು. ಅವಳ ಮೈ ಮನಸ್ಸುಗಳೆರಡೂ ಕಾಮ ಕೇಳಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ದಗೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಿಸಿಲಲ್ಲಿ, ಹೊಸ್ತಿಲ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಕಾಂತು ಪೂಂಜನನ್ನು ಕರೆದು ಶೃಂಗಾರದ ಉಪಚಾರವನ್ನು ನೀಡಲು ಸಿದ್ದಳಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು 'ಜೀವಪ್ರೇಮಿ' ಎಂದು ಪುರುಷಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸೂಳೆಯು ಜೀವ ಪ್ರೇಮಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ, ಸಿರಿಯ ಕುಮಾರನಿಗೆ, ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಕಪಿಲೆಯ ಹಾಲಿನಲ್ಲಿ ವಿಷವಿಕ್ಕಿ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಕೊರವಂಜಿ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ (ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ) ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸುಳಿಯದ ಗಂಡನಿಗೆ ಕೊರವಂಜಿ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಹೆಂಡತಿಯು. 'ನಿನ್ನ ಸಾವು ಸೂಳೆಯ ಕೈಯಲ್ಲಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಸೂಳೆಯ ವ್ಯಾಮೋಹದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನನ್ನು ಮನೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಳು. ಹೀಗೆ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು 'ಸೂಳೆ'ಯರನ್ನು ಜೀವ ಕಂಟಕರನ್ನಾಗಿ. ಸಮಾಜ ಘಾತುಕರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷರು 'ಸೂಳೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ಭಯದ ಭಾವನೆಯ ನೆರಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪತ್ನಿತ್ವದ ಹಾಗೂ ಮಾತೃತ್ವದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ 'ಸೂಳೆಯರು' ಅಳವಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಲೌಕಿಕದ ಗಂಡನ ಜೊತೆ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮುತ್ತೈದೆತನ. ವೈಧವ್ಯ ಈ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಅವರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲೌಕಿಕ ಗಂಡನೊಡನೆ ಮದುವೆಯಾದ ಆಕೆ ನಿತ್ಯ ಮುತ್ತೈದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ವೈಧವ್ಯದ ಭಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸೂಳೆ'ಯು ಭೋಗ

ಜೀವಿಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಳು. ಗಂಡಸರಿಗೆ ಇಂದ್ರೀಯ ಭೋಗ ನೀಡುವುದೇ ಅವಳ ವೃತ್ತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಸಿರು ಬಾಣಂತನವನ್ನು 'ಸೂಳೆ ವೃತ್ತಿ'ಗೆ ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನಾಗಿಯೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಸೂಳೆ' ತಾಯಿಯಾಗಲೇಬೇಕೆಂದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಗಳು ಏನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿಯಂತೆ ಸೂಳೆ ವಂಶೋದ್ಧಾರಕಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳಗಾಗದಿದ್ದರೆ ದತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶ ಅವಳಿಗಿದೆ. ತಾನು ತಾಯಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಗಂಡನು ಮರು ಮದುವೆಯಾದಾನು ಎನ್ನುವ ಭಯ ಅವಳಿಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಬಂಜೆತನವು ಶಾಪವಾಗಿ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪತ್ನಿತ್ವದ ಮತ್ತು ಮಾತೃತ್ವದ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದ 'ಸೂಳೆ'ಯು ಹಣದ ಲಾಲಸೆಗಾಗಿ, ಬೇರೆಯವರು ತೋರಿಸಿದ ಆಮಿಷಕ್ಕಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಬೇರೆಯುವರ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಿಸುವಳು ಅಥವಾ ಕೊಲ್ಲುವಳು ಎನ್ನುವಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಆಸಕ್ತಿ ಹೊಂದದ ಅವಳು ಜೀವಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತೆಗೆಯಬಲ್ಲಳು ಎನ್ನುವ ಭಯಂಕರ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು 'ಸೂಳೆ'ಯರ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆಯಲಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪುರುಷರೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ 'ಸೂಳೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯು ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ತುಂಬ ಜೀವಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ.

ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರು ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಂಡಿರುವರು, ಅವಳ ಕುರಿತು ಅವರು ಹೊಂದಿದ ಮನೋಭಾವ ಎಂಥದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಕಾಂತು ಪೂಂಜರು ಸಿರಿಯ ಸೀಮಂತಕ್ಕೆಂದು ಅರವತ್ತು ವರಹ ಕೊಟ್ಟು ತಂದ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಸೀರೆಯನ್ನು, ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಆಸೆಯಿಂದ ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡುವಳು.

ಅವಳು ಮಡಿ ಕೆಡಿಸಿದ ಮೈಲಿಗೆ ಸೀರೆ ರವಕೆಯನ್ನು
ನಾನು ಉಡಲಾರೆ ನಾನು ಮುಟ್ಟಲಾರೆ
ಅದನ್ನು ಅವಳೇ ಉಟ್ಟು ಮೆರೆಯಲಿ ತೊಟ್ಟು ಬೆಳಗಲಿ
(ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಸಂ. ೧೯೭೭. ಪು.೩೫).

ಎಂದು ಹೇಳುವಳು. ಅವಳು ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಿರಿ ಆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಉಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುವಳು. ಸಿರಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದು ಗಂಡನ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನಲ್ಲ. ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಸೀರೆ ಮುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಮೈಲಿಗೆ ಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಸಿರಿಯ ಆಲೋಚನೆಯು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಿದೆ. ಗಂಡನ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಸೀರೆ ಮುಟ್ಟಿದ ಸಂಗತಿಯೇ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ

ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಸಿರಿಯ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಲು ಜಾತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಸೂಳೆಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಲವರಿಗೆ ಸೆರಗು ಹಾಸುವ ಅವಳು ವಿಕಾರ ಕಾಮಿ ಹಾಗೂ ಪಾಪಿ ಹೆಂಗಸು. ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಊಹೆ. ವ್ರತ ಮಾಡುವರು, ಅದು ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ದೈಹಿಕ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ನವರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ದುರ್ಗಾದೇವಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಸೋಳಾ ಸೋಮವಾರ ವ್ರತ ಮಾಡುವಾಗ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಹಾಸಿಗೆ ಮಡಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ರತದ ಹಿಂದಿನ ದಿನವೇ ಹಾಸಿಗೆಯನ್ನು ಒಗೆದು ಮಡಿ ಮಾಡುವರು. ವ್ರತ ಮಾಡಿದ ದಿನದಂದು ಮೆಇ ಹಾಸಿಗೆಯನ್ನು ಹಾಸಿಕೊಂಡು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಬೇರೆಡೆಗೆ ಮಲಗುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ರತ ಆಚರಿಸುವವರು ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳಕೂಡದು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನಾಗಿ ಕಂಡ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರದಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಸಿರಿಗೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿರಬೇಕು. ಸಿರಿಯ ಸೀಮಂತ ಸೀರೆಯನ್ನು ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಮುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಆಕೆಯ ಮೈಲಿಗೆ ಸೀರೆಗೂ ವರ್ಗಾಯಿಸಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾರೊ, ಮುಟ್ಟಿದವರ ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯೆ ಇದೆ. ಸೀಮಂತ ದಿನದಂದು ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದುವಿನ ಕುರಿತು ಸಿರಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸಿರಿ ಬಸುರಿಯಾದಾಗ ಗಂಡ ನೀಡಬೇಕಾದ ಬಯಕೆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಕಾಂತು ಪೂಂಜನ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಉಟ್ಟು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿದೆ, ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾರೆ ಎಂದು ನೆರೆದ ಮಂದಿಯ ಮುಂದೆ ಗಂಡನ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ" (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ.೧೯೯೯. ಪು .೧೨) ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಸೀಮಂತ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸಿರಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು, ಪುರುಷಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಗಂಡಸು- ಆತ ವಿವಾಹಿತನಾಗಿರಬಹುದು, ಅವಿವಾಹಿತನಾಗಿರಬಹುದು-ಅವನು ಸಮಾಜದ ಯಾವುದೇ ಸದಸ್ಯರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಂತೆ ಸೂಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ತೀರ ಗೌಪ್ಯವಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಗಂಡಸರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಷೇಧಗಳಿಲ್ಲ. ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಪುರುಷರು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಮಂತನಾದ ಕಾಂತು ಪೂಂಜನು

ಸೂಳೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನು. ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದುವಿನ ಜೊತೆ ಕಾಂತು ಪೂಂಜನು ಹೊಂದಿದ ಸಂಬಂಧ ಸಮಾಜದವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಸೀಮಂತ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದುವಿನ ಕುರಿತು ಸಿರಿ ಹೇಳಿದಾಗಲೇ ಕಾಂತು ಪೂಂಜನು ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದುವಿನ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿದ ಸಂಬಂಧ ಬಯಲಿಗೆ ಬಂದಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಗಂಡನ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನು ಸಿರಿ ಬಯಲಿಗೆಳೆದಳು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಾಗ ಬೇರೆಯದೆ ಆದ ಸತ್ಯಗಳು ಗೋಚರಿಸಬಹುದು.

ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ತಳಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಗುಲಾಮರಂತೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರು 'ದಾಸಿ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವರು. ಮೇಲ್ಜಾತೀಯ ಪುರುಷರನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೆಲವು ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡಿದ್ದ ತಳಸಮುದಾಯದ ಚಾಮುಂಡಿಯ ಹತ್ತಿರ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ನಂಜುಂಡ "ಗುಡಗುಡನೆ ಓಡಿಬಂದು, ಮುತ್ತಿನ ಮುನ್ಸೆರಗ ಹಿಡಿದು"(ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ. ಸಂ.೧೯೭೨. ಪು.೩೦) ತನ್ನನ್ನು ಕೂಡಿ ಬಾಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಚಾಮುಂಡಿಯ ಹಾಗೂ ಅವಳ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಂಜುಂಡನು ಆಲೋಚಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೂ ಕುಯ್ಯುತ್ತಾ ನಿಂತ ಬೆಸ್ತರ ಹುಡುಗಿ ಗಂಗೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಜೊತೆ ಬರುವಂತೆ ಶಿವನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವನು. ತನಗೂ ಕುಟುಂಬದವರು ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ "ನಮ್ಮವ್ವ ಬೈದಾಳ, ನಮ್ಮಪ್ಪ ನಮಗ ಬಡಿದಾನ" (ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ ಸಂ. ೨೦೦೦. ಪು. ೧೮೬) ಎಂದು ಗಂಗೆ ಅಳುಕಿನಿಂದ ಹೇಳುವಳು. ಅದಕ್ಕೆ ಶಿವನು "ನಿಮ್ಮಪ್ಪ ಬೈದರ ನಿಮ್ಮಪ್ಪ ಬಡಿದರ ಬೇಗ ಬಾ ಗಂಗ ಜಡಿಯಾಗ" (ಪು. ೧೮೬) ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡುವನು. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಲು ಸಾಲಾಗಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರು ಹೆಂಡತಿಯಿದ್ದೂ ಭೋಗದಾಸೆಗಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಕನ್ಯೆಯ ದುಂಬಾಲು ಬೀಳುವರು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರೊಂದಿಗೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಬಂಧನೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಂಜುಂಡ ಚಾಮುಂಡಿಯನ್ನು, ಶಿವನು ಗಂಗೆಯನ್ನು

ಅವರನ್ನು ಹೆತ್ತವರ ಅಪ್ಪಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ವಿವಾಹವಾಗದೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವರು. ಗಂಗೆಯಾಗಲಿ, ಚಾಮುಂಡಿಯಾಗಲಿ ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಶಿವನನ್ನು, ನಂಜುಂಡನನ್ನು ಮೋಹಿಸಿದವರಲ್ಲ. ಶಿವ ಹಾಗೂ ನಂಜುಂಡ ಇವರುಗಳೇ ಅವರನ್ನು ದುಂಬಾಲು ಬಿದ್ದು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವರು. ಚಾಮುಂಡಿ ಹಾಗೂ ಗಂಗೆಯರ ಜಾತಿ, ಬಡತನ ಮತ್ತು ಅವರ ಜೈವಿಕತೆಯೂ ಅವರನ್ನು ನಿಸ್ಸಹಾಯಕರನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಅವರಿಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಹಾಯಕತೆಯೇ ನಂಜುಂಡನನ್ನು, ಶಿವನನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರು ಕರೆದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೋಹಗೊಂಡು ಎಲ್ಲವನ್ನು, ಎಲ್ಲರನ್ನು ತೊರೆದು, ಕರೆದವರ ಬೆನ್ನತ್ತಿ ಹೋದರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾದೀತೆ? ಕುಟುಂಬದ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಬದಕಿನ ಕುರಿತು ಕಾಳಜಿ, ಪ್ರೀತಿ, ಪ್ರೇಮ, ಹಾಗೂ ಕನಸುಗಳಿರಲಿಲ್ಲವೆ? ಕರೆದವರ ಹಿನ್ನಲೆ ಮುನ್ನಲೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಅದ್ಯಾವ ಭರವಸೆಯಲ್ಲಿ ಕರೆದವರನ್ನು ಮೂಕವಾಗಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದರು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಉತ್ತರಗಳು ಕೆಳಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕನ್ಯೆಯರ ಶೋಷಿತ ಮತ್ತು ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪರ ಪುರುಷನು ಮಹಿಳೆಯ ಸೆರಗು ಹಿಡಿಯುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಕೈ ಹಿಡಿಯುವುದನ್ನು ಅಪರಾಧ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೀರೆಯ ಸೆರಗು ಶೀಲದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸೆರಗನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದೆಂದರೆ ಆಕೆಯ ಶೀಲದ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನ ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರ ಭೋಗ ಲಾಲಸೆಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ದಕ್ಕಬಹುದಾದ ಭೋಗದ ಜೀವಿಗಳಾಗಿ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷರನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಧೈರ್ಯ ಕೆಳ ಜನಾಂಗದವರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಳ ಜನಾಂಗದವರು ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದರೂ ಹಾಗೂ ಅವರನ್ನು ಸೂಳೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದ ಮೌನವಾಗಿರುವರು. ಅಥವಾ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ತಳಸಮುದಾಯದವರ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕೇಳದಂತೆ ಮಾಡಿರಬಹುದು. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವರುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷ ದೇವರುಗಳಿಗೆ 'ಸೂಳೆ'ಯರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

'ಸೂಳೆ'ಯರ ಆಂತರಿಕ ತಳಮಳ ಹಾಗೂ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರೂ ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ದರ್ಪವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದೆಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಸಿಲಾಗಿದೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ, ನಂಜುಂಡನ ಸಾವಿನ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಸ್ವಪ್ನ ಅವಳನ್ನು ದಿಗಿಲುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ

ನಂಜುಂಡನ ಸಾವನ್ನು ಸಹಿಸದ ಚಾಮುಂಡಿ ಕೂಡಲೇ ಅವನನ್ನು ಕಾಣಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ನೇರವಾಗಿ ನಂಜುಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಆತನನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಂಗಿ ಉತ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರವ್ವನಿಗೆ ಯಾವ ತಂತ್ರದಿಂದಲಾದರೂ ನಂಜುಂಡನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಚಾಮುಂಡಿಗೆ ಗೆಳೆಯ ನಂಜುಂಡನ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಂಡಿರುವನು. ನಂಜುಂಡನಿಗೆ ಚಾಮುಂಡಿ 'ಸೂಳೆ'ಯೆನಿಸಿದರೆ, ಚಾಮುಂಡಿಗೆ ನಂಜುಂಡ ಗಂಡನೆನಿಸುವನು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ನಂಜುಂಡನ ಸಾವು ಚಾಮುಂಡಿಯನ್ನು ಧೃತಿಗೆಡಿಸುವುದು. ಚಾಮುಂಡಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನೊಂದಿಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ, ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿಯೂ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಜಾತಿ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ 'ಸೂಳೆ'ಯಾಗಿರಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿರುವ ಚಾಮುಂಡಿ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ನಂಜುಂಡನೊಂದಿಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದ 'ಗರತಿ'ಯಂತೆ ಆಕೆ ನಡೆದುಕೊಂಡರೂ 'ಸೂಳೆ' ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಪ ಅವಳನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ 'ಸೂಳೆ'ಯರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅವರು ಅನುಭವಿಸುವ ಅನಾಥ ಭಾವವನ್ನು, ಅಪಮಾನವನ್ನು, ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು, ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನನ್ನು ಅಪಾರವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸಿ ಗೌರವಿಸುವ ಅವರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು, ಅವರು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ತಳಸಮುದಾಯದ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕೆಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರೇ ಕಥಾನಾಯಕಿಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯದ ತುಂಬ ಅವರ ಭಾವನೆಗಳೇ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಥಹ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕಥಾ ನಾಯಕಿಯರು ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿರುವ ಸೂಳೆಯರಂತೆ ಅವರನ್ನು ಕಾಮುಕರನ್ನಾಗಿ, ಜೀವಘಾತುಕರನ್ನಾಗಿ, ದುರಾಸೆ ಉಳ್ಳವರನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿಲ್ಲವೇನೋ!

ಸೂಳೆ ಅನುಭವಿಸುವ ತಬ್ಬಲಿತನವನ್ನು, ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಉತ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರವ್ವ ನಂಜುಂಡನನ್ನು ಕರೆಯಲು ಹೋದರೆ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ನಂಜುಡೇಶ್ವರ ಭಾವ ನಂಜುಂಡೇಶ್ವರ
ನಮ್ಮಕ್ಕಯ್ಯ ನಿನ್ನ ಕೂಗ್ತಾ ಇದ್ದಾಳೆ ಅಂತ ಕೂಗಿದ್ರೆ

ನಂಜಪ್ನ ಹೆಂಡ್ತಿ ದುಂಡು ದೇವೀರಿ ಬಂದು
ನನ್ನ ಮುಂಗೈ ಹಿಡ್ಕೊಂಡು
ಅಲ್ಲಿನ ಕಂಬಕೆ ಕಟ್ಟಿ
ನನ್ನ ಗಾಚಾರ ಗಂವುನ್ಸುತಾರೆ
ಹಿಡಿದಿರುವ ಭೂತಗಳ ಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆ
(ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ.ಸಂ.೧೯೭೨. ಪು.೯)

ಎಂದು ಉತ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರವ್ವ, ಚಾಮುಂಡಿಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು 'ಹೆಂಡತಿ' ಗಿರುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವವನ್ನು ಮತ್ತು ಸೂಳೆಗಿರುವ ನಿಕೃಷ್ಟ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು 'ಸೂಳೆ'ಯನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಾಚೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕುಟುಂಬ' ಎನ್ನುವುದು ಗಂಡ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. 'ಸೂಳೆ'ಯ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಅವರು ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡನಿಗೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡರೂ ಅವಳು ಆತನ ಕುಟುಂಬದವಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನು, ಆತನ ಕುಟುಂಬದವರು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದವರು ಸೂಳೆಯನ್ನು ಅನ್ಯಳಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುವರು ಹೀಗಾಗಿ ಸೂಳೆಗೆ ಹಾಗೂ ಆಕೆಯ ಬಳಗದವರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಚಲಾಯಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಆತನ ಕುಟುಂಬದವರು 'ಸೂಳೆ'ಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ಆಕೆಯ ಸಂಬಂಧಿಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಾಡುವ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಸಮಾಜವು ನ್ಯಾಯೋಚಿತವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿದೆ. 'ಸೂಳೆ' ಮತ್ತು ಪತ್ನಿಯ ಮಧ್ಯದ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪುರುಷ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವನು. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಉತ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರವ್ವನ ಮಾತುಗಳು ಸೂಳೆಯ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಬಂಧುಗಳ ಅನಾಥ ಭಾವವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ದ್ವಂದ್ವ ಹಾಗೂ ವಿಕಾರತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಜೀವನ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿನ 'ಸಬ್ಬಂಬುರಾತೂರಿ' ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡನು ಹೆಂಡತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ "ಕೃಷ್ಣರ ದೇಶಕ್ಹೋಗಿದ್ದೇವು" (ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ. ಸಂ. ೨೦೦೦. ಪು. ೧೮೨) ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುವನು. 'ಸೂಳೆ'ಯನ್ನು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಕಂಡ ರೀತಿಯನ್ನು ಅವನ ಉತ್ತರವು ಸಂಕೇತಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕೃಷ್ಣ' ಈ ಹೆಸರು ಭೋಗವನ್ನು, ವಿಲಾಸವನ್ನು ಹಾಗೂ ಶೃಂಗಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಸುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಭೋಗ ಹಾಗೂ ಶೃಂಗಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕೃಷ್ಣರ ದೇಶ' ಎಂದರೆ 'ಗಂಡಿನ ವಿಲಾಸಕೇಂದ್ರ'. ಕೃಷ್ಣ ದೇಶದಲ್ಲಿ

ಇರುವವರೆಲ್ಲ ಸೂಳೆಯರು. ಗಂಡಸು ಭೋಗಿಸುವವನಾಗಿರುನು. ಸೂಳೆಯು ಅವನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವವಳಾಗಿರುವಳು. ಗಂಡಸು ಭೋಗವನ್ನು ಹಣ ಕೊಟ್ಟು ಖರೀದಿಸುವವನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು 'ಒಡೆಯ'ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡರೆ ಈ ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ದೇಹವನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಸೂಳೆ'ಯು ಆತನ ದಾಸಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವಳು. ಅಲೌಕಿಕ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ 'ಸೂಳೆಯರು' ದೇವರ 'ಸೂಳೆ'ಯರಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಇಂಥವರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಹರೆ ಬಂದಿದೆ. ಅವರನ್ನು ಲೌಕಿಕ 'ಸೂಳೆ'ಯರಂತೆ ಕಳಪೆಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕ ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಅತೃಪ್ತ ಕಾಮಿಗಳನ್ನಾಗಿ, ಜೀವ ಕಂಟಕರನ್ನಾಗಿ, ದುರಾಸೆಯುಳ್ಳವರನ್ನಾಗಿ, ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವರನ್ನಾಗಿ, ಮಳ್ಳು ಮಾಡುವವರನ್ನಾಗಿ ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬ ದ್ರೋಹಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ರಾಜಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳಿಗೆ ಹಾಕಿದ ದೈವಿಕದ ಕವಚವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದಾಗ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ, ರಾಜಶಾಹಿ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಪುರುಷಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಸಂಗತಿಯು ಬಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತಾಯಿಯನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಿಸಿದೆ. ಹಾಗಯೇ ಈ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಫಲವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಂಜೆ ಎಂದು ಕರೆದು ಫಲವಂತಿಕೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನೇ ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾ ಬಂದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಫಲವಂತಿಕೆ ಇಲ್ಲದ ಪುರುಷರನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಪುತ್ರ ಸಂತಾನವನ್ನು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದಂತೆ ಪುತ್ರಿ ಸಂತಾನವನ್ನು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಗಂಡನಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಗೀಡುಮಾಡುವ ಹೆಂಡತಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಈ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು 'ಕೆಟ್ಟ ಮಾವ'ನನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು ಹೊಸ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಗಿಸುವ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಪದಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗಾಗಿ ತುಡಿಯುವ ಸೂಳೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತಾಯ್ತನ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮುತ್ತೈದೆ, ಮೊದಲಾದ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಎಸಗಿದ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುಟುಂಬ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಯೇ ಗುರತಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕುಟುಂಬ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು 'ರಚನೆ'ಯೇ ಹೊರೆತು ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬ ಎಂದ ತಕ್ಷಣ ಆಳುವ ಗಂಡು, ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತಾರೆ. ಪುರಷ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಕುಟುಂಬವು ತಾಯಿ, ಬಂಜೆ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಗಳು, ಅತ್ತೆ, ಸೊಸೆ, ವಿಧವೆ, 'ಸೂಳೆ' ಈ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ಶೋಷಣೆ ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತಾನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. 'ಸೂಳೆ' ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕುಟುಂಬ ಬಾಹಿರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಕುರುಳನಿಳಿಸುವ ಆಚರಣೆಯ ಕುರಿತು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವರು. "ದೇವರಿಗೆ ಕೂದಲನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ತಿರುಪತಿ, ಎಡೆಯೂರ ಇತ್ಯಾದಿ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಜರುಗುತ್ತಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡ ಭೂತ, ಮಂತ್ರವಾದಿಯ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಮಣಿದು ತಾನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದರ ಸೂಚನೆಯಾಗಿ ಮಂತ್ರವಾದಿಗೆ ತನ್ನ ತಲೆಗೂದಲನ್ನು ಕಿತ್ತು ಕೊಡುವುದನ್ನು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೂದಲು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಣೆ ಇಲ್ಲವೆ ಶರಣಾಗತಿಯ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ (ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ ಎಂ, ೧೯೯೫, ಪು. ೫೯). ೧೧೭೪ರಲ್ಲಿ ಬಂದ ಶಿಕಾರಿಪುರ ೨೩೬ನೆಯ ಶಾಸನವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಬಾಹಿರ ಪ್ರೀತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಭೋಗ ಸಮ್ಮತಿ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿರಬಹುದೇ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನ ಪದ್ಯದಿಂದ ಮೂಡುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ರಾಮನಾಥ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯ ೪೫ನೆಯ ಸಂಧಿ, ೨೨ನೇ ಪದ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ "ಕುಲಸ್ತ್ರೀಯರು ದಾಳಿಕಾರರಿಗೆ ಅಂಜಿ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದರೆ, ಕುಟಿಲೆಯರು, ಕಾಮುಕಿಯರು, ತಮ್ಮ ಮುಂದಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಅರ್ಥ. ಬಹುಶಃ ಈ ಮುಂದೆಲೆ ಶರಣಾಗತಿ ದ್ಯೋತಕದೊಂದಿಗೆ ಭೋಗ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವುದೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸದ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯು ತಾನು ಪುರುಷನೊಬ್ಬನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವದರ ಸೂಚನೆಗಳಾಗಿಯೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ

ರೂಢಿಗೊಂಡಿದ್ದವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ" (ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ ಎಂ, ೧೯೯೫, ಪು. ೬೧). ಕುರುಳನಿಳಿಸುವ ಆಚರಣೆಯು ಕುರಿತು ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಿದ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಈ ಬಗೆಯ ಆಚರಣೆಯು ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದು ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. "ಹೀಗಾಗಿ ಮೂಲತಃ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರೆಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ದೇವರಿಗಾಗಿ ಭಕ್ತರು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತಾವು ಒಲಿದ, ಒಪ್ಪಿದ ಪುರುಷರಿಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭವನೀಯವಾಗಿದೆ...ಈ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಗೃಹಣಿಯರಲ್ಲ, ಪರ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಗುಪ್ತಸಂಭೋಗ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಗುಪ್ತಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಒಲಿದುದುರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕುರುಳು ಕಳಿಸಬಹುದು, ಬೆರಳು ಕತ್ತರಿಸಿ ಕಳಿಸಲಾರರು, ಉರದ ಮೇಲೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಹೆಸರು ಬರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಆದುದರಿಂದ ಇವರು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಉಪಪತ್ನಿಯಾಗಿದ್ದವರು. ಅಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೇ ನಂಬಿ ಬದುಕುವ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸೂಳೆಯರು" (ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ ಎಂ, ೧೯೯೫, ಪು.೬೩). ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆ ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಷಯದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಪ್ರೀತಿ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಕೂದಲನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಡುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರೆತು, ಕೇಶಮುಂಡನ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನು 'ನೀನು ಕುರುಬರ ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಾದ್ದರಿಂದ ನಿನ್ನ ಮುಂಡೆ ಬೋಳುಸ್ತೀನಿ' ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವನು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವಿಧವೆಯಾದ ನಂತರವೇ. ಪರ ಪುರುಷನ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗದಿರಲಿ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವಳಿಗೆ ಕೇಶಮುಂಡನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೇಶಮುಂಡನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಿಂದೆ ಅವಳನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಶುಭದ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನು ತುಪ್ಪದ ಮಾಳಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಕುತೂಹಲವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಂಗಮರಲ್ಲಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಜಂಗಮತ್ವ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ನಿಜವಾದ ಜಂಗಮ ಇಲ್ಲವೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜಂಗಮರು 'ಅಯ್ಯಾಚಾರ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು 'ಮುಂಜಿವಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇಂತಹ ದೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷರಿಗೆ ಮಾತ್ರ

ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ದೀಕ್ಷಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಮಾಡುವ ಕೇಶಮುಂಡನಕ್ಕೂ, ಮಾಳಿಗೆ ಮೈಲಾರನು 'ಕೇಶಮುಂಡನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಕೇಶಮುಂಡನ ಮಾಡಿ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಜಂಗಮತ್ವ ಇಲ್ಲವೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಮೈಲಾರನು ತಾನು ಮದುವೆಯಾಗ ಬೇಕೆಂದಿರುವ ಹುಡುಗಿಗೆ ಕೇಶಮುಂಡನ ಮಾಡಿ ಜಾತಿಯೊಳಗೆ ಕರೆದು ಕೊಂಡಿರಬಹುದೇನೋ! ಕೇಶಮುಂಡನದ ಜೊತೆಗೆ 'ಚಿನ್ನದ ಕಡ್ಡಿಯೊಳಗೆ ಬೆಳ್ಳಿ ಕಡ್ಡೀಲಿ ನಾಲಿಗೆ ಸುಡುವ' ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಗೊರವರ ಗುರುಗಳಾದ 'ಒಡೆಯರು' ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ "ಬೇವಿನ ಕಡ್ಡಿಯಿಂದ ನಾಲಿಗೆ ಸುಡಿಸಿ ಅರಳಕಡ್ಡಿಯ ಕೆಂಡವನ್ನು ಬೊಗಸೆಗೆ" (ಶಿವಶಂಕರ ಚಕ್ಕೆರೆ, ೧೯೯೩, ಪು. ೭೫) ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ನೈಷ್ಠಿಕ ಗೊರವರಾದ ಕಂಚಾವೀರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬಳಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ತಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳಾದ 'ಒಡೆಯ'ರಿಂದ ಶುದ್ಧಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸ್ನಾನ, ಮಡಿ ಮಾಡಿಸಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಅವಳ ಬಾಯಲ್ಲಿ ದೇವರತೀರ್ಥ ಮತ್ತು ಭಂಡಾರಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ ಅವಳ ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಗಂಧದ ಕಡ್ಡಿಯಿಂದ ಸುಡುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೭೪), 'ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು' 'ಕೆಳಜಾತಿ'ಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲಿಗೆ ಸುಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಮತ್ತು ಇದು ಕಡ್ಡಾಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚರಣೆ 'ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಆಚರಣೆ' ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಚಿನ್ನದ ಕಡ್ಡಿ, ಬೇವಿನ ಕಡ್ಡಿ, ಗಂಧದ ಕಡ್ಡಿ ಹೀಗೆ ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಸುಡಲು ಬಳಸುವ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಚಿನ್ನದ ಕಡ್ಡಿಯೇ ಇರಬಹುದು. ಬೇವಿನಕಡ್ಡಿಯೆ ಇರಬಹುದು. ಗಂಧದ ಕಡ್ಡಿಯೇ ಇರಬಹುದು ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಸುಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದೆ 'ಕೆಳಜಾತಿ'ಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಏಕಮೇವ ಉದ್ದೇಶ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯೊಳಗೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲಿಗೆ ಸುಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಯಾಕೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಹುಟ್ಟು ಗುಣ ಸುಟ್ಟರೂ ಹೋಗದು' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಜನರ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು, ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕೆಂದಿರುವ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹುಡುಗಿಯ ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟರೆ, ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾತಿಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಬಂದ ಗುಣಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರಬಹುದು.

[illegible]

ಉಲ್ಲೇಖಗಳು

೧. ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ, ೨೦೦೦, ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಾಡು ಪಾಡು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ (ಸಂ.), ೧೯೯೭, ತುಳುಪಾಡ್ದನ ಸಂಪುಟ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೩. ಈಶ್ವರಚಂದ್ರ ಚಿಂತಾಮಣಿ, ೧೯೫೫, ಗರತಿಯರ ಮನೆಯಿಂದ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೇವಾ ಸದನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ ಎಂ, ೧೯೭೮, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೫. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ ಎಂ, ೧೯೯೫, ಮಾರ್ಗ – ೨, ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಕ್ ಏಜೆನ್ಸಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬. ಕರಿಯಮ್ಮ, ಉದೃತ: ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು (ಸಂ.), ೧೯೮೧, ಕತ್ತಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭. ಕರಾಕೃ (ಸಂ.), ೧೯೬೪, ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಮೈಸೂರು.

೮. ಕರಾಕೃ (ಸಂ.), ೧೯೬೨, ಜಾನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಮೈಸೂರು.

೯. ಕರಾಕೃ (ಸಂ.), ೧೯೬೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಈರಬಡಪ್ಪ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಮೈಸೂರು.

೧೦. ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ (ಸಂ.), ೧೯೯೦, ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೧. ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ (ಸಂ.), ೨೦೦೦, ಹಲಸಂಗಿ ಹಾಡುಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೨. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ೧೯೭೫, ತ್ರಿಪದಿ, ರಗಳೆ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೩. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ೧೯೮೦, ಬೇಕಾದ ಸಂಗಾತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೪. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ ಚಿ, ೨೦೦೦, ಗಿರಿಜನರ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೫. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಕೆ (ಸಂ.), ೧೯೯೭, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೬. ಕೊಸಾಂಬಿ ಡಿ ಡಿ, ೧೯೯೮, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ, ಡಿ ಡಿ ಕೊಸಾಂಬಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಬಾಲಗೋಪಾಲ (ಸಂ.), ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್ ಎಸ್ (ಅನು.), ಬೆಳ್ಳಿ ಚುಕ್ಕಿ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಮೈಸೂರು.

೧೭. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮತಿಘಟ್ಟ, ೧೯೭೮, "ಮೈಸೂರು ಭಾಗದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ", ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಇನ್ನಿತರರು (ಸಂ.), ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೮. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು (ಸಂ.), ೧೯೮೧, ಕತ್ತಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೯. ಗದ್ದಗಿಮಠ ಬಿ ಎಸ್, ೧೯೬೩, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೨೦. ಗಣೇಶ ಮೊಗಳ್ಳಿ, ೧೯೯೭, ದೇಶಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ.

೨೧. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ೧೯೯೯, ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು, ಸಿರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ.

೨೨. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ೧೯೯೧, ಚಿತ್ತಾರ ಬರೆದ ಬದುಕು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಸಂಗ, ಕುಂದಾಪುರ.

೨೩. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ೨೦೦೩, ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨೪. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ೧೯೯೪, "ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳು" ಜಾನಪದ:ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿ, ಮಹೇಶ್ವರಯ್ಯ ಎಚ್ ಎಂ, ಮತ್ತು ಇತರರು (ಸಂ.), ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ.

೨೫ ಗುರುನಾಥ ಎಸ್ ಆರ್, ೨೦೦೩, ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದ ಬಂದಮ್ಮನ ಇತಿಹಾಸ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪದ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ.

೨೬. ಗೋವಿಂದರಾಜ ಗಿರಡ್ಡಿ, ೧೯೭೧, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೨೭ ಚಂದ್ರಮತಿ ಸೋಂದಾ, ೧೯೯೭, "ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಕಥನ", ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತು, ಸುನಂದಮ್ಮ ಆರ್ ಸಂ, ಸಮತಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಮೈಸೂರು.

೨೮ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ ಗುಂಡ್ಮಿ (ಸಂ.), ೧೯೭೩, ಮದ್ದುಂಟೆ ಜನನ ಮರಣಕ್ಕೆ, ಆನಂದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು.

೨೯. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ೧೯೭೩, ಮಾತಾಡು ಲಿಂಗವೆ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೦. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ೧೯೯೭, "ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ", ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ೯೩, ಕೇಶವನ ಶರ್ಮ ಕೆ (ಸಂ.), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೧. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ೧೯೭೨, ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೨. ಚಂದ್ರಶೇಖರಯ್ಯ ಕ ಮ ಶಿ, ೧೯೫೪, ಗೌರಮ್ಮನ ಪದಗಳು, ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಮಿತಿ, ಮೈಸೂರು.

೩೩. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ, ೧೯೭೩, "ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ", ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ, ಐ ಬಿ ಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೪. ಜಗನ್ನಾಥ ಹೆಬ್ಬಾಳೆ, ೧೯೮೭, "ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗರತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ", ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು ಸಂಪುಟ ೮ ಸಂಚಿಕೆ ೩, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೫. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸೀತಾಪುರ, ೧೯೮೭, ಐದು ಜನಪದ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಪ್ರತಿಭಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೩೬. ಜಯಶ್ರೀ ದಂಡೆ, ೧೯೯೨, "ಕುರುದ್ವೀಪದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜದ ಮಹಿಳೆಯರ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಬಿಡುವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು", ಜಾನಪದ ೧೯೯೨, ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೭. ಜವರೇಗೌಡ ದೆ, ೧೯೮೯, ಜಾನಪದ ಸೌಂದರ್ಯ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೩೮. ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ, ಸೀಮಂತಿನಿ ನಿರಂಜನ, ೧೯೯೪, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೯. ದೇವುಡು, ೧೯೮೮, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೦. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ೧೯೮೫, ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೧. ಧರಣೀದೇವಿ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ೧೯೯೮, ಸ್ತ್ರೀ ವಾದ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯತೆ, ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು.

೪೨. ನಾಗರತ್ನ ಬಿ ಎಸ್, ೧೯೮೦, ಜಾನಪದ ಪರಿಶೀಲನೆ, ಮಾನವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೪೩. ನಾಗರತ್ನ ಬಿ ಎಸ್, ೧೯೭೮, ಜಾನಪದ ವಿವೇಚನೆ, ಪ್ರಶಾಂತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೪೪. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್ ಎಲ್, ೧೯೭೨, ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೫. ನಾಯಕ ಎನ್ ಆರ್, ೧೯೮೩, ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳು, ಐ ಬಿ ಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೬. ನಾರಾಯಣ ಕೆ ವಿ, ೧೯೯೭, "ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಬೇರು, ಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಚಿಗುರು". ಬೇರು, ಕಾಂಡ, ಚಿಗುರು, ವಿವೇಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೭. ನಾರಾಯಣ ಕೆ ವಿ, ೨೦೦೫, "ಮೌಖಿಕ, ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ", ನಮ್ಮೊಡನೆ ನಮ್ಮ ನುಡಿ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೮. ನಾವಡ ಎ ವಿ, ೧೯೯೯, ಸಿರಿಪಾಡ್ದನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೪೯. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ ಶಂ (ಸಂ.), ೧೯೯೬, ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯ, ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು.

೫೦. ಪೀಟರ್ ಜೆ ಕ್ಲಾಸ್ ಉಧೃತ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ ನಂ, ೧೯೯೯, ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೧. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೯, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೫೨. ಬಸವರಾಜು ತಾಳಿಕೇರಿ, ೧೯೭೦, ತಾಯಿಯ ಹಾಡು, ವಿಜಯ ಬುಕ್ ಡಿಪೋ, ಗದಗ.

೫೩. ಬೇಂದ್ರೆ ದ ರಾ, ೨೦೦೦, "ಮುನ್ನುಡಿ", ಹಲಸಂಗಿ ಹಾಡು (ಸಂ.), ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೫೪. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ ಚಿ, ೨೦೦೦, ಬುಡಕಟ್ಟು ದೈವಾರಾಧನೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೫೫. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ ಚಿ, ೨೦೦೩, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆ, ಸಿ ವಿ ಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೬. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ ಚಿ, ೧೯೯೫, ಕಾಡು ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.

೫೭. ಭಾನುಮತಿ ವೈ ಸಿ, ೧೯೯೯, ಜಾನಪದ ಭಿತ್ತಿ, ಸಂವಹನ, ಮೈಸೂರು.

೫೮. ಭಾನುಮತಿ ವೈ ಸಿ, ೧೯೯೪, ಮಲೆನಾಡು ಶೈವ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಜಾನಪದಿಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಕೇಶವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೬೦. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ೧೯೬೫, ಏಳುಕೊಳ್ಳದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಗುರುಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೧. ಮಧುರಚೆನ್ನ, ೧೯೯೭, ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಲೇಖನಗಳು, ಗುರುಲಿಂಗ ಕಾಪಸೆ (ಸಂ.), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬೨. ಮಧುರಚೆನ್ನ, ೧೯೯೪, "ಮುನ್ನುಡಿ", ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ, ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ (ಸಂ.), ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೩. ಮಧುರಚೆನ್ನ, ೨೦೦೦, ಹಲಸಂಗಿ ಹಾಡು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬೪. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಶಿ ಲಠ್ಠೆ, ೧೯೮೦, ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಎಸ್ ಬಿ ಪಾಟೀಲ, ದಾಲ್‌ಮಿಲ್, ಕಲಬುರುಗಿ.

೬೫. ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟ ಪಡಾರು, ೧೯೬೧, ಬಸುರಿಯ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಸತ್ಯಭಾಮಾ ಸಂವಾದ, ಪ್ರಭಾತ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಮಂಗಳೂರು.

೬೬. ಮಹಾಭಲೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟ ಪಡಾರು, ೧೯೫೬, ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಹಾಡುಗಳು, ಪ್ರಭಾತ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಮಂಗಳೂರು.

೬೭. ಮನು ಉದ್ಧೃತ: ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಿ ಆರ್, ೨೦೦೦, ಜಾತಿ ಸತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು.

೬೮. ಮುರಾರಿ ಬಲ್ಲಾಳ, ೨೦೦೧, "ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು: ಬಲಿ–ಬಲಿದಾನ", ಗೊಂದಲಪುರ, ಅಭಿನವ ಚಾತುರ್ಮಾಸಿಕ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೯. ಮಂಜುಳಾ ಹುಲಹಳ್ಳಿ, ೧೯೯೭, "ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದ ದೇವಿಯರು", ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತು, ಸುನಂದಮ್ಮ ಆರ್(ಸಂ.), ಸಮತಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಮೈಸೂರು.

೭೦. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಎಚ್ ಎಸ್, ೧೯೯೩, "ಆಶಯ ಲೇಖನ", ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋವಿನ ನೆಲೆಗಳು, ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಬರಗೂರು (ಸಂ.), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೧. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ ಕೆ (ಸಂ.), ೧೯೭೨, ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ, ತವೆಂ ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು.

೭೨. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ೧೯೯೭, "ದೇಶೀಯ ಇತಿಹಾಸಿದ ಹುಡುಕಾಟ", ದೇಶೀ ದರ್ಶನಗಳು, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೩. ರಾಮಣ್ಣ ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ, ೧೯೭೨, ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಐದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೭೪. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಎಸ್ ಕೆ, ೧೯೮೧, ಭಾರತೀಯ ದೇವಾಲಯಗಳ ಜಾನಪದ ಮೂಲ, ಐ ಬಿ ಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೫. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಹಿ ಶಿ, ೧೯೯೩, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಬರಗೂರು (ಸಂ.), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೬. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಹಿ ಶಿ, ೧೯೯೮, ಜಾನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೭. ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಗೊರೂರು (ಸಂ.), ೧೯೭೪, ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೮. ರಾಮಾನುಜನ್ ಎ ಕೆ, ೨೦೦೨, "ಗೋಡೆಗಳಿಗೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿ", ಅನಿಕೇತನ, ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ ಬೇಗೂರು (ಅನು.), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೯. ರಾಮಾನುಜನ್ ಎ ಕೆ (ಸಂ.), ೨೦೦೦, ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ರಾವ್ (ಅನು.), ನ್ಯಾಶನಲ್ ಬುಕ್‌ಟ್ರಸ್ಟ್, ದೆಹಲಿ.

೮೦. ಲೀಲಾಭಟ್ಟ, ೧೯೮೯, ಶಕ್ತಿಯ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು.

೮೧. ವಿಜಯ ಪೂಣಚ್ಚ ತಂಬಂಡ, ೧೯೯೬, "ಕೊಡವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ", ಅರಿವು ಬರಹ, ಕೊಣಾಜೆ ದ ಕ ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮಂಗಳೂರು.

೮೨. ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ, ೧೯೯೭, ನಾರಿ–ದಾರಿ–ದಿಗಂತ, ರಚನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೮೩. ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ, ೧೯೯೭, "ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಾಹಕಗಳಾಗಿ ಗಾದೆಗಳು", ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತು, ಸುನಂದಮ್ಮ ಆರ್ (ಸಂ.), ಸಮತಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಮೈಸೂರು.

೮೪. ವಿಠ್ಠಪ್ಪ ಶಣೈ ಆರ್, ೧೯೫೮, ಸೋಬಾನೆ ಪುಸ್ತಕ, ವಿಠ್ಠಪ್ಪಶಣೈ ಅಂಡ ಸನ್ಸ್ ಕಾರ್ಕಳ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ.

೮೫. ವಿನೋಭಾ ಬಾವೆ, ೧೯೭೪, "ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಪಾತ್ರ", ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿ ಜಾಗೃತಿ, ಸರಳಾದೇವಿ, ಅನಂತರಂಗಾಚಾರಿ (ಸಂ.), ಕರ್ನಾಟಕ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ಜಾಗೃತಿ ಆಂದೋಲನ, ಕಡೋಲಿ, ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆ.

೮೬. ವಿಶ್ವನಾಥ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಣ್ಣ ಕೆ ಎಸ್, ೧೯೭೨, ಮಾರಿ ಮಹೇಶ್ವರಿ, ದೇವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗೌರಸಮುದ್ರ, ಚಳ್ಳಕೆರೆ.

೮೭. ವೀಣಾದಾಸ್, ಉದ್ಧೃತ: ಧರಣೀದೇವಿ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ೧೯೯೮, ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯತೆ, ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೮. ವೆಂಕಟರಾವ್ ಎಮ್, ೧೯೭೦, ಶೋಭಾನೆ ರತ್ನಾವಳಿ, ಶ್ರೀ ನಿತ್ಯಾನಂದ ಗ್ರಂಥಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೯. ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಮಾಸ್ತಿ, ೧೯೭೯, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೦. ವೆಂಕಟರಾವ್ ಎಮ್, ೧೯೭೧, ಶೋಭಾನೆ ರತ್ನಾವಳಿ, ಶ್ರೀನಿತ್ಯಾನಂದ ಗ್ರಂಥಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೧. ವೈಜಯಂತಿ ಮಾಲಾ, ೧೯೮೧, ವಡ್ಡರಗೇರೆ ನಾಗಮ್ಮ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೨. ಶರ್ಮ ಟಿ ಆರ್, ೨೦೦೩, ಕಿಟಕಿ ಕನ್ನಡಿಯಾದಾಗ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.

೯೩. ಶರ್ಮ ಆರ್ ಎಸ್, ೧೯೯೯, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ, ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣರಾವ್ ಎನ್ ಪಿ (ಅನು.), ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೪. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ, ೨೦೦೩, ಹಸುಬೆ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.

೯೫. ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಬಿ, ೧೯೬೪, ಆರ್ಶೀವಚನ, ಅಣಾಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕರಾಕೃ (ಸಂ.), ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಮೈಸೂರು.

೯೬. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ೧೯೭೩, "ಮುನ್ನುಡಿ", ಮದ್ದುಂಟೆ ಜನನ ಮರಣಕೆ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ ಗುಂಡ್ಮಿ (ಸಂ.), ಆನಂದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು.

೯೭. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, ೨೦೦೨, "ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವೆಂಬ ಜನಪದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಮೌಲ್ಯದ ಹೈಜಾಕೀಕರಣ", ಅನಿಕೇತನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೮. ಶಿವಶಂಕರ ಚಕ್ಕೆರೆ (ಸಂ.), ೧೯೮೭, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೯. ಶಾಂತಾ ಇಮ್ರಾಪುರ, ೨೦೦೧, ಮಹಿಳೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚೇತನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ.

೧೦೦. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ತೀ ನಂ, ೧೯೪೮, ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಪದಗಳು, ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಮಿತಿ, ಮೈಸೂರು.

೧೦೧ .ಶೇಠ ಬಿ ಎಸ್, ೧೯೯೧, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೨. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ ಆರ್, ೧೯೯೩, "ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು", ಜಾನಪದ ೧೯೯೧, ಜಿ ಎಸ್ ಭಟ್ಟ (ಸಂ.), ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೩. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ ಆರ್, ೧೯೯೫, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೪. ಸರಳಾದೇವಿ, ೧೯೭೪, "ಮುನ್ನುಡಿ", ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಜಾಗೃತಿ, ಸರಳಾದೇವಿ ಅನಂತ ರಂಗಾಚಾರಿ ಟಿ ಎಸ್ (ಸಂ.), ಕರ್ನಾಟಕ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿ ಆಂದೋಲನ, ಕಡೋಲಿ, ಬೆಳಗಾಂವ ಜಿಲ್ಲೆ.

೧೦೫. ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ನಾಗನಗೌಡ, ಉಧೃತ: ತಪಸ್ವಿ ಕುಮಾರ್, ೧೯೯೯, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೬. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ, ೧೯೬೦, ಜನಾಂಗದ ಜೀವಾಳ, ಮಿಂಚಿನ ಬಳ್ಳಿ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೦೭. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ, ಉಧೃತ, ೧೯೯೯, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೮. ಸುನಂದಮ್ಮ ಆರ್, ೧೯೯೭, "ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿ ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣ ಭಾರತಗಳು", ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತು, ಸಮತಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೯. ಸುಶೀಲಾ ಪಿ ಉಪಧ್ಯಾಯ, ೧೯೮೯, ಜನಪದ ಅರಾಧನೆ ಮತ್ತು ರಂಗಕಲೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ.

೧೧೦. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ ಎಸ್, ೧೯೭೨, ಗರತಿಯ ಗರಿಮೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೧೧. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ೧೯೭೪, "ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ", ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ ಭಾಗ ೧, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೧೨. ಸ್ವಾಮಿಗೌಡ, ೧೯೭೨, ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳು, ಶ್ರೀಶಾರದಾ ಪುಸ್ತಕ ಭಂಡಾರ, ಪೋನಾಥಪುರ, ಆಲೂರು ತಾಲೂಕು.

೧೧೩. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್ ಆರ್, ೧೯೭೨, ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೧೪. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್ ಆರ್, ೧೯೭೨, ಬೆಳ್ಳಿಯಮ್ಮನ ಹಾಡುಗಳು, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೧೫. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್ ಆರ್, ೨೦೦೨, ಮಾಚಿಯ ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧೬. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್ ಎಸ್, ೧೯೯೩, ಜಾತ್ರೆಗಳು, ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ.

೧೧೭. ಹುಲ್ಲೂರು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಜೋಯಿಸ್, ೧೯೫೦, ನಾಡಕತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಮಿತಿ, ಮೈಸೂರು.

೧೧೮. Abbe J A Dubois, 1990, Hindu Manners, Customs and Ceremonies, Oxford University Press, Delhi.

೧೧೯. Tharakeshwar V B, 2003, "Translating Nationalism: Politics of Languages and Community", Journal of Karanataka Studies. NO.1., Prasaranga, Kannada University, Hampi.

೧೨೦. R.F. Kittle, 1999, Kannada English Dictionary, Asion Educational Services, New Delhi.

ಸಂಗಾತ ಪುಸ್ತಕ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ರಸ್ತೆ,
ಜಯನಗರ ಕ್ರಾಸ್, ಸಪ್ತಾಪುರ, ಧಾರವಾಡ – 580001
ಮೊ : 9341757653, sangaata2018@gmail.com

• **ನಿರೂಪಣೆಯಾಚೆಗೆ** (ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ) ಡಾ. ಶೈಲಜ ಇಂ. ಹಿರೇಮಠ	300
• **ಮೈಂ ಅವ್ರ ಮೇರೆ ಲಮ್ಹೇ** (ಸಮಗ್ರ ಗಜಲುಗಳ ಸಂಗ್ರಹ) ಎಚ್.ಎಸ್.ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ	270
• **ಎದೆ ಹಾಲಿನ ಪಾಳಿ** (ಕವಿತೆಗಳು) ಆರಿಫ್ ರಾಜಾ	150
• **ಇದು ಬರಿ ಬೆಳಗಲ್ಲೋ ಅಣ್ಣಾ..** (ಬೇಂದ್ರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವಲೋಕನ) ಸಂ: ಬಸವರಾಜ ಸಾದರ	80
• **ಸ್ತ್ರೀವಾದ** : ಅಂಚಿನಿಂದ ಕೇಂದ್ರದೆಡೆಗೆ, ಮೂಲ : ಬೆಲ್ ಹುಕ್ಸ್, ಕನ್ನಡ ಓದು : ಎಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ	290
• **ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕವಿತೆ** (19 ದೇಶ, 31 ಕವಿಗಳು, 80 ಕವಿತೆಗಳು) ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ	160
• **ಬಯಲ ಜೋಳಿಗೆ** (ಅಂಕಣ ಬರಹಗಳು) ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್	140
• **ಹಸಿರು ಟಾವೆಲ್** (ರೈತನೊಬ್ಬನ ಜೀವನ ಕಥನ) ಟಿ.ಎಸ್.ಗೊರವರ	120
• **ಬರವಣಿಗೆಯ ತಾಲೀಮು** (ಬರಹಗಾರರ ಸಿದ್ಧತೆಯ ಸೋಜಿಗಗಳು) ಸಂ: ಟಿ.ಎಸ್.ಗೊರವರ	120
• **ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವಿನ ಸಖ** (ಕಥಾ ಸಂಕಲನ) ಟಿ.ಎಸ್.ಗೊರವರ	90
• **ಕುದರಿ ಮಾಸ್ತರ** (ಕಥಾ ಸಂಕಲನ) ಟಿ.ಎಸ್.ಗೊರವರ	100
• **ಗಾಯಗೊಂಡಿವೆ ತುಟಿ ನಿನ್ನವೇ ಪದ ಹಾಡಿ**(ಗದ್ಯ ಕವಿತೆಗಳು) ಟಿ.ಎಸ್.ಗೊರವರ	60
• **ನೀಲು** : ಮಾತು ಮೀರಿದ ಮಿಂಚು (ಲಂಕೇಶ್ ಕಾವ್ಯದ ರೂಹುಗಳು) ಎಸ್.ಎಫ್.ಯೋಗಪ್ಪನವರ್	200
• **ಎಲ್ಲ ಎಲ್ಲೆ ಮೀರಿ** (ಕಾಶ್ಮೀರಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೊದಲ ಕವಿ ಲಾಲ್ ದೇಡ ಕವಿತೆಗಳು) ಅನುವಾದ : ವಿಜಯಾ ಗುತ್ತಲ	100
• **ಅಕಥ ಕಥಾ** (ಕಥಾ ಸಂಕಲನ) ಕೇಶವ ಮಳಗಿ	140
• **ಅಂಗದ ಧರೆ**(ಕಾದಂಬರಿ) ಕೇಶವ ಮಳಗಿ	80
• **ನೇರಳೆ ಮರ** (ಕತೆಗಾರ ಕಂಡ ರೂಪಕ ಲೋಕದ ಕಥನ) ಕೇಶವ ಮಳಗಿ	140

- **ಬದುಕು ಮಾಯೆಯ ಆಟ**(ಗಾಹಾ ಸತ್ತ ಸಯೀ ಪದ್ಯಗಳು) ಕೇಶವ ಮಳಗಿ 70
- **ಕಮೂ** : ತರುಣ ವಾಚಿಕೆ ಕೇಶವ ಮಳಗಿ 175
- **ಅರ್ಧ ಕಥಾನಕ** (ಮಗ ತೇಜಸ್ವಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಎಂ.ವ್ಯಾಸ) ಅನುಪಮಾ ಪ್ರಸಾದ್ 135
- **ನಿಷೇಧಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಒಂದು ನೋಟು** ವಿಲ್ಸನ್ ಕಟೀಲ್ 120
  (ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಬಹುಮಾನ ಪಡೆದ ಕವನ ಸಂಕಲನ)
- **ಹವನ** (ಕಾದಂಬರಿ) ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಹಿರೇಮಠ 150
- **ಕಥಾಗತ** (ಬಹುಮಾನಿತ ಕತೆಗಳು) ಮಂಜುನಾಥ್ ಲತಾ 100
- **ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುರುಬ** (ಪ್ರಬಂಧಗಳು) ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ ಪ್ಯಾಟಿ 120
- **ಕೃಷ್ಣಾಚಾರ್ @ ಕಿಷ್ಕಿಂದಾ ಬಾರ್** (ಪ್ರಬಂಧಗಳು) ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ ಪ್ಯಾಟಿ 100
- **ಬಿಡು ಸಾಕು ಈ ಕೇಡುಗಾಲಕ್ಕಿಷ್ಟು** (ಕವಿತೆಗಳು) ರಮೇಶ್ ಅರೋಲಿ 100
- **ನಿನ್ನ ಯುಗ** (ಕವಿತೆಗಳು) ಮನು ವಿ.ದೇವದೇವನ್ 120
- **ಗೆಂಡೆಹಳ್ಳಿ ರಾಮ ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದು**...(ಕಥಾ ಸಂಕಲನ) ದಿನೇಶ್ ಮಡಗಾಂವ್ಕರ್ 80
- **ಒಂದು ಬಾಗಿಲು ಮತ್ತು ಮೂರು ಚಿಲ್ಲರೆ ವರ್ಷಗಳು** (ಕಥಾ ಸಂಕಲನ) ಶಾಂತಿ ಕೆ. ಅಪ್ಪಣ್ಣ 170
- **ಒಂದು ಖಾಲಿ ಕುರ್ಚಿ** (ಕಥಾ ಸಂಕಲನ) ವಿಜಯ್ ಹೂಗಾರ್ 110
- **ಚಿತ್ರ ಚಿಗುರುವ ಹೊತ್ತು** ಚಾಂದ್ ಪಾಷ ಎನ್.ಎಸ್. 90
  (ಚಿ.ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಜು ಕಾವ್ಯ ಪುರಸ್ಕಾರ ಪಡೆದ ಕೃತಿ)
- **ಕಣ್ಣಲ್ಲಿಳಿದ ಮಳೆ ಹನಿ** (ಚಿ.ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಜು ಕಾವ್ಯ ಪುರಸ್ಕಾರ ಪಡೆದ ಕೃತಿ)ಕಾಜೂರು ಸತೀಶ್ 80

'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೂಡಾ 'ದೇಶೀ ಸ್ತ್ರೀವಾದ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿನ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯು ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದೆ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯ್ದ ಜನಪದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೂತನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಲಾಗಿದೆ; ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು 'ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿತದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ನಾನು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆ ಇಲ್ಲವೇ ಪುರುಷ ನಿರೂಪಕರಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಇಲ್ಲವೇ ಹಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ.

- ಡಾ. ಶೈಲಜ ಇಂ. ಹಿರೇಮಠ

ಸಿಂಗಾರಿ ಪುಸ್ತಕ

ISBN 978-81-955332-3-7

ಬೆಲೆ. 300/-